ISLAMISASI SAINS

DI MUKA CERMIN FILSAFAT ILMU

MOHAMMAD MUSLIH

UNIDA GONTOR
UNIVERSITAS DARUSSALAM GONTOR

جامعة دار السلام كونتور

UNIVERSITY OF DARUSSALAM GONTOR

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 28 tahun 2014 tentang Hak Cipta

Lingkup Hak Cipta Pasal 1 Hak Cipta adalah hak eksklusif pencipta yang timbul secara otomatis berdasarkan prinsip deklaratif setelah suatu ciptaan diwujudkan dalam bentuk nyata tanpa mengurangi pembatasan sesuai dengan ketentuan peraturan perundang-undangan.

Ketentuan Pidana Pasal 113

(1) Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp100.000.000 (seratus juta rupiah).

(2) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

Islamisasi Sains di Muka Cermin Filsafat Ilmu

Prof. Dr. Mohammad Muslih, M.Ag.

UNIDA
GONTOR PRESS

Islamisasi Sains di Muka Cermin Filsafat Ilmu

Penulis:
Prof. Dr. Mohammad Muslih, M.Ag.
Editor:
Assoc. Prof. Dr. M. Kholid Muslih, M.A.
Layout:
M. Shofwan Muttaqin
Cover:
Ihsan Fauzi

Penerbit:
UNIDA Gontor Press
ISBN:

978-634-7239-15-0
Alamat: Kampus Universitas Darussalam Gontor, Jl. Raya Siman, Ponorogo, Jawa Timur 63471

Cetakan I: Juni 2025
164 + xiv hlm. ; 16 cm x 23 cm

Hak cipta dilindungi undang-undang. Dilarang memperbanyak atau memindahkan sebagian atau seluruh isi buku ini dalam bentuk apapun tanpa izin tertulis dari penerbit.

Pengantar Editor

Segala puji bagi Allah SWT, Tuhan semesta alam, yang dengan rahmat dan karunia-Nya telah menganugerahkan akal dan wahyu sebagai dua sumber utama dalam pencarian kebenaran. Shalawat dan salam senantiasa tercurah kepada Nabi Muhammad SAW, pembawa risalah tauhid dan pencerah peradaban, yang ajarannya terus menjadi cahaya bagi umat manusia dalam menapaki jalan ilmu dan amal.

Dalam konteks perkembangan ilmu pengetahuan dewasa ini, diskursus tentang Islamisasi ilmu pengetahuan kontemporer yang digagas oleh Syed Muhammad Naquib al-Attas menjadi sangat penting untuk dikaji kembali, khususnya berkaitan dengan rasionalitas dan makna di balik proyek besar ini. Upaya Islamisasi ilmu bukan hanya sebatas penambahan label keislaman dalam ilmu pengetahuan, tetapi merupakan usaha serius dan sistematis dalam mengembalikan ilmu kepada akar metafisis dan epistemologis Islam, agar ilmu menjadi sarana untuk mendekatkan manusia kepada kebenaran hakiki.

Tantangan dan peluang dalam upaya ini terus berkembang. Di satu sisi, dominasi paradigma sekuler yang memisahkan ilmu dari nilai-nilai transenden masih

kuat mencengkeram banyak ranah keilmuan; di sisi lain, muncul kesadaran baru di kalangan cendekiawan Muslim akan perlunya membangun epistemologi yang berpijak pada Worldview Islam. Kesadaran ini membuka jalan bagi transformasi paradigma ilmu yang tidak hanya bersifat teoritis, tetapi juga menyentuh ranah praksis dalam pendidikan, riset, dan pengembangan ilmu lintas disiplin.

Dalam kerangka inilah, kehadiran buku *Islamisasi Sains di Muka Cermin Filsafat Ilmu* karya Prof. Mohammad Muslih disambut hangat oleh Direktorat Islamisasi Ilmu Pengetahuan. Buku ini memberikan kontribusi signifikan dalam dua aspek penting: pertama, memperkaya literatur dalam wacana Islamisasi ilmu pengetahuan yang hingga kini masih membutuhkan banyak peneguhan konseptual; dan kedua, memperkuat landasan filosofis dan metodologis yang menjadi pilar bagi implementasi Islamisasi ilmu secara lebih terarah dan bertanggung jawab.

Kami menyampaikan apresiasi setinggi-tingginya kepada Prof. Mohammad Muslih atas dedikasinya dalam pengembangan keilmuan dan kontribusinya yang berarti dalam memperkuat diskursus Islamisasi ilmu pengetahuan. Semoga karya ini menjadi titik tolak bagi lahirnya pemikiran-pemikiran monumental lain yang akan memperkuat posisi ilmu dalam kerangka pandangan hidup Islam, serta memberikan inspirasi bagi generasi cendekiawan Muslim dalam membangun peradaban Islam.

Ponorogo, 13 Mei 2025

Direktur Islamisasi Ilmu Pengetahuan UNIDA Gontor,

Assoc. Prof. Dr. M. Kholid Muslih, M.A.

Kata Pengantar

Puji dan syukur penulis panjatkan ke hadirat Allah Subhanahu wa Ta'ala, atas limpahan rahmat, taufik, dan inayah-Nya sehingga buku ini dapat disusun dan hadir di hadapan pembaca yang budiman.

Buku ini lahir dari sebuah pergulatan intelektual yang panjang atas kegelisahan epistemologis sekaligus spiritual terhadap dominasi sains modern yang cenderung positivistik, reduksionis, dan terputus dari nilai-nilai transenden. Dalam pandangan penulis, kebutuhan akan lahirnya suatu sains baru yang tidak tercerabut dari akar nilai religiusitas dan spiritualitas adalah keniscayaan sejarah sekaligus keniscayaan intelektual. Inilah yang menjadi titik tolak penting dari keseluruhan ikhtiar pemikiran yang tertuang dalam buku ini.

Tema besar Islamisasi sains yang diangkat dalam buku ini bukan semata-mata sebuah gagasan konseptual, tetapi juga sebagai respons terhadap krisis metodologis dan etis dalam praksis keilmuan kontemporer. Sains hari ini seringkali berjalan tanpa kesadaran akan dimensi kemanusiaan yang utuh, serta melupakan bahwa ilmu seharusnya menjadi jalan penghambaan, bukan sekadar alat penguasaan. Oleh karena

itu, perlu dirumuskan ulang paradigma keilmuan yang mampu menyatukan kepekaan spiritual dengan ketajaman intelektual, agar sains tidak kehilangan jiwanya. Sains baru yang dimaksud bukan sekadar "berbaju Islam", melainkan hadir dari dalam nalar Islam itu sendiri—otentik, mandiri, dan menyatu dengan ruh tauhid.

Dalam kerangka ini, buku ini mencoba menghadirkan secara sistematis peta pemikiran seputar Islamisasi sains, mulai dari akar ideologisnya, perjalanan diskursusnya, hingga formulasi metodologi yang memungkinkan kelahiran paradigma ilmiah baru yang benar-benar Islami. Penulis memetakan bagaimana gagasan ini bertumbuh dalam pusaran gerakan intelektual integrasi agama dan sains, serta bagaimana berbagai model integrasi keilmuan berkembang dalam konteks pergulatan pemikiran kontemporer. Di dalamnya, pembaca akan menemukan dua model integrasi yang penting, yaitu antara ilmu agama dan ilmu umum, serta antara agama itu sendiri dengan sains. Kedua model ini bukanlah akhir dari proses, melainkan fondasi menuju perumusan sains yang berbasis Worldview Islam.

Secara lebih mendalam, buku ini juga menawarkan struktur metodologis yang bertumpu pada tiga lapis pengembangan ilmu: basis teologis-metafisis, paradigma ilmiah, dan fondasi rasional-metodologis. Pendekatan ini tidak sekadar ingin menyuntikkan nilai-nilai ke dalam sains, tetapi membentuk ulang struktur dan orientasi dasar keilmuan itu sendiri. Dengan begitu, sains yang dihasilkan bukan hanya saintifik dalam prosedurnya, tetapi juga religius dalam orientasi dan maknanya. Hal ini menandai munculnya satu tradisi ilmiah baru yang terbuka terhadap

nilai-nilai wahyu, sekaligus kokoh secara rasional.

Buku ini juga menggarisbawahi pentingnya Worldview Islam sebagai prasyarat ontologis dan epistemologis dalam pengembangan ilmu. Pandangan dunia Islam bukan sekadar bingkai teoretis, melainkan landasan eksistensial yang mengarahkan seluruh aktivitas ilmiah ke arah yang bersifat tauhidik. Dengan demikian, krisis ilmu tidak hanya dipahami sebagai kekosongan metodologis, melainkan juga sebagai kekosongan makna yang perlu diisi kembali oleh kesadaran ilahiah. Di sinilah Islamisasi sains tidak lagi menjadi agenda polemis, tetapi menjadi jalan peradaban.

Akhirnya, penulis menyadari bahwa ikhtiar ini belum sempurna. Namun demikian, semoga buku ini dapat menjadi bagian dari mozaik ikhtiar kolektif umat Islam dalam membangun kembali peradaban ilmu yang tidak tercerabut dari akar wahyu, tidak kehilangan dimensi kemanusiaannya, dan tidak tunduk pada dikotomi palsu antara rasionalitas dan spiritualitas. Semoga karya ini dapat memantik dialog ilmiah, memperkaya wacana, dan menginspirasi langkah konkret dalam merumuskan masa depan keilmuan yang lebih utuh dan berkeadaban.

Ponorogo, 09 April 2025

Penulis,

Prof. Dr. Mohammad Muslih, M.Ag.

Keluarga Besar Program Studi Aqidah Dan Filsafat Islam Mengucapkan

SELAMAT DAN SUKSES

Atas Pengukuhan Guru besar

Prof. Dr. Mohammad Muslih, M.Ag

Sebagai Guru Besar Bidang Filsafat Ilmu
Universitas Darussalam Gontor

Senin 11 Muharram 1447 H / 07 Juli 2025

DAFTAR ISI

Pengantar Editor v
Kata Pengantar vii
Daftar Isi xi

BAB I

Islamisasi Sains dalam Pusaran Gerakan Intelektual Integrasi Agama dan Sains

A. Pendahuluan 1
B. Gerakan "Intelektual" Integrasi Agama dan Sains 2
C. Latar Belakang Gerakan Intelektual "Integrasi Ilmu" 7
   1. Keprihatinan Terhadap Perkembangan dan Dinamika Sains Modern 7
   2. Harapan Akan Lahirnya Sains Baru yang Bersifat Saintifik sekaligus Religius 9
D. Dua Model Integrasi Keilmuan 13
   1. Integrasi antara Ilmu Agama dan Ilmu Umum 13
   2. Integrasi antara Agama dan Ilmu (Sains) 15
E. Konsep Dasar Islamisasi Ilmu 17
   1. Pembebasan dari Tradisi Non-Islami 19
   2. Pembebasan dari Sekularisme dan Hegemoni Epistemologi Barat 19
   3. Pemulihan Hakikat Insani 20
   4. Proses Kualitatif, Bukan Evolusi atau Devolusi 20
   5. Bahasa sebagai Wahana Islamisasi Ilmu 21
F. Penutup 24

BAB II

Islamisasi Sains: Dari Ide, Diskursus, hingga Paradigma Ilmiah

A. Pendahuluan 27
B. Islamisasi Sains sebagai Ide atau Gagasan 29
1. Syed Muhammad Naquib al-Attas..... 29
2. Ismail Raji al-Faruqi 32
3. Ziauddin Sardar..... 35
C. Islamisasi Sains sebagai Diskursus (Wacana Ilmiah).. 38
D. Islamisasi Sains sebagai Paradigma Ilmiah 44
E. Penutup..... 50

BAB III

Islamisasi Sains sebagai Paradigma Ilmiah

A. Pendahuluan 53
B. Paradigma Lama: Karakteristik dan Konsekuensinya 55
1. Dominasi Paradigma Positivisme dalam Sains Modern..... 55
2. Sekularisme dalam Sains 57
3. Materialisme dan Determinisme 59
4. Kritik terhadap *Old Paradigm* *60*
C. Krisis Paradigma: Menuju Revolusi Ilmiah..... 63
1. Tanda-Tanda Krisis Ilmu Pengetahuan Modern 63
2. Krisis Epistemologi dan Ontologi 64
3. Ketegangan Antara Ilmu Pengetahuan dan Nilai-Nilai 67
4. Panggilan untuk Paradigma Holistik 68

D. Islamisasi Sains sebagai Paradigma Baru *(New Paradigm)* 70
1. Islamisasi sebagai Paradigma Post-Sekuler 70
2. Epistemologi Islam sebagai Basis Paradigma Baru 70
3. Sains yang Humanis dan Etis 73
4. Keunggulan Islamisasi Sains..... 74
E. Transformasi Paradigma: Langkah Menuju Islamisasi Sains 77
1. Rekonstruksi Metodologi Ilmiah..... 77
2. Pendekatan Multi-Disiplin 80
F. Dampak Paradigma Baru terhadap Keilmuan Global 83
1. Kontribusi Islamisasi pada Krisis Global 83
2. Interaksi dengan Ilmu Pengetahuan Kontemporer 86
G. Penutup 90

BAB IV

Islamisasi Ilmu dan Konstruksi Metodologinya: Tawaran Tiga Lapis Pengembangan Ilmu

A. Pendahuluan 93
B. Teori dan Metodologi: Fondasi Rasional dan Ilmiah .. 94
C. Paradigma Ilmiah: Budaya, Madzhab, dan Komunitas Ilmiah 98
D. Basis Teologis-Metafisis: Agama sebagai Muharrik Produktivitas Ilmu 102
E. Integrasi Lapisan: Tawaran Metodologi Sistemik dan Kolaboratif 106
F. Penutup 112

BAB V

Pandangan Dunia Islam dan Posisinya dalam Pengembangan Sains

A. Pendahuluan 115
B. Pandangan Dunia Islam menurut Syed Muhammad Naquib al-Attas 116
C. Unsur-unsur Pokok dalam *Worldview* Islam 120
D. Perbedaan dengan *Worldview* Barat 126
E. Krisis Ilmu dan Islamisasi 130
F. Aspek Kemanusiaan Ilmuwan dan Peran Kesadaran Tauhidik 134
G. *Worldview* Islam: Suatu Kerangka Realitas yang Menyeluruh 138
H. *Worldview* sebagai Pra-Kondisi Ontologis dan Epistemologis, Bukan Alat Metodologis 142
Penutup 145
Daftar Pustaka 147
Profil Penulis 164

BAB I

Islamisasi Sains dalam Pusaran Gerakan Intelektual Integrasi Agama dan Sains

A. Pendahuluan

Dalam sejarah perkembangan ilmu pengetahuan, relasi antara agama dan sains mengalami pasang surut. Sejak masa pencerahan Barat, keduanya seolah berjalan di dua jalur terpisah—agama beroperasi dalam ranah keyakinan dan spiritualitas, sementara sains dianggap sebagai wilayah objektivitas dan rasionalitas. Paradigma ini kemudian menjalar hingga ke dunia Muslim dan menciptakan dikotomi ilmu agama dan ilmu umum dalam sistem pendidikan dan epistemologi umat Islam. Situasi ini memunculkan keprihatinan dan mendorong lahirnya upaya-upaya intelektual untuk merekonstruksi hubungan keduanya.

Salah satu respons yang menonjol dari para pemikir Muslim kontemporer adalah gerakan Islamisasi ilmu

pengetahuan. Gerakan ini tidak hanya menghendaki reformulasi ilmu dalam bingkai nilai-nilai Islam, tetapi juga mendorong integrasi antara warisan keilmuan Islam dengan pencapaian sains modern. Dalam konteks ini, sejumlah tokoh seperti Ismail Raji al-Faruqi dan Syed Muhammad Naquib al-Attas tampil sebagai pelopor yang menawarkan model konseptual tentang integrasi antara agama dan sains.

Islamisasi ilmu kemudian berkembang menjadi semacam wacana akademik yang melibatkan perguruan tinggi Islam, lembaga riset, dan para cendekiawan. Dari diskursus tersebut, muncul dua bentuk utama model integrasi keilmuan: pertama, integrasi antara ilmu agama dan ilmu umum dalam aspek kurikuler; kedua, integrasi antara agama dan sains dalam aspek ontologis, epistemologis, dan aksiologis. Keduanya berpijak pada semangat untuk menegakkan kembali keutuhan ilmu sebagai bagian dari ibadah kepada Tuhan.

Bab ini akan menguraikan lebih lanjut tentang gerakan intelektual integrasi agama dan sains, menyoroti dua model integrasi keilmuan yang berkembang, serta menjelaskan latar belakang ideologis dan filosofis dari gagasan Islamisasi ilmu. Tujuannya adalah untuk menimbang kembali relevansi dan prospek dari upaya ini di tengah tantangan epistemologi modern yang semakin kompleks.

B. Gerakan "Intelektual" Integrasi Agama dan Sains

Dinamika gerakan intelektual dalam integrasi sains dan agama menunjukkan perkembangan yang semakin menguat dan meluas secara global. Tidak hanya para teolog, kalangan ilmuwan dari berbagai disiplin pun turut memberikan

perhatian serius terhadap relasi sains dan agama yang selama ini sering kali diposisikan secara dikotomis. Dalam konteks teologi Kristen kontemporer, Ian G. Barbour merupakan salah satu tokoh utama yang memetakan relasi antara sains dan agama dalam empat tipologi: *conflict, independence, dialogue,* dan *integration*.[1] Tipologi ini diterjemahkan oleh Liek Wilardjo sebagai "empat P": pertentangan, perpisahan, perbincangan, dan perpaduan. Tipologi serupa juga diajukan oleh John F. Haught, yang mengkategorikan hubungan tersebut menjadi konflik, kontras, kontak, dan konfirmasi, di mana tahap terakhir dianggap sebagai puncak relasi harmonis.[2]

Dalam tradisi Islam, wacana integrasi agama dan sains telah memiliki akar yang panjang dan kuat. Para pemikir Muslim klasik seperti Al-Farabi, Ibn Sina, dan Al-Ghazali telah lama mengupayakan sintesis antara wahyu dan akal, antara pengetahuan keagamaan dan rasionalitas ilmiah.[3] Namun, dalam konteks kontemporer, istilah Islamisasi ilmu menjadi lebih menonjol. Tokoh-tokoh seperti Syed Muhammad Naquib al-Attas, Seyyed Hossein Nasr, Ismail Raji al-Faruqi, dan Ziauddin Sardar merupakan garda depan dalam gerakan ini, yan g berusaha mengkaji ulang dasar-dasar epistemologis ilmu modern dari sudut pandang Islam.[4]

Syed M. Naquib al-Attas memelopori gagasan "dewesternisasi ilmu" dengan menekankan bahwa ilmu seharusnya tidak netral secara nilai, melainkan memiliki

[1] Ian G. Barbour, *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*. San Francisco: Harper; 1997. p. 77–110.

[2] John F. Haught, *Science and Religion: From Conflict to Conversation*. New York: Paulist Press; 1995. p. 22–34.

[3] Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam*. Harvard University Press; 1968. p. 98–115.

[4] Ziauddin Sardar, *Islam, Science, and the Challenge of History*. Yale University Press; 2021. p. 44–60.

orientasi etis dan metafisis yang kuat berdasarkan pandangan dunia Islam.[5] Menurut al-Attas, Islamisasi bukanlah sekadar penambahan elemen Islam dalam ilmu sekuler, tetapi transformasi total terhadap konsep, struktur, dan tujuan ilmu agar sesuai dengan *Worldview* Islam. Al-Faruqi di sisi lain memperkenalkan pendekatan sistematis Islamisasi ilmu dengan menekankan pentingnya pengintegrasian ajaran Islam dalam seluruh cabang ilmu kontemporer melalui pendekatan interdisipliner dan holistik.[6]

Ziauddin Sardar menolak pandangan universalitas ilmu Barat dan menyerukan perlunya sains Islam kontemporer yang kontekstual dan responsif terhadap kebutuhan umat Muslim.[7] Sardar menyadari bahwa ilmu pengetahuan tidak dapat dilepaskan dari konteks sosial dan budaya, serta perlu berorientasi pada keadilan sosial dan keberlanjutan. Pemikiran ini menekankan pentingnya keberpihakan etis dalam produksi dan penerapan sains. Dalam banyak hal, Sardar mendorong pengembangan ilmu dengan perspektif maqasid al-shariah sebagai kerangka normatif.[8]

Di luar dunia Islam, tokoh-tokoh seperti Michael Polanyi dan Thomas Kuhn telah memberikan kontribusi besar terhadap pemahaman epistemologi sains sebagai produk historis dan sosial, bukan sekadar akumulasi fakta objektif.[9] Perspektif ini membuka jalan bagi kritik postkolonial

[5] Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: ISTAC; 1993. p. 121–140.

[6] Ismail Raji Al-Faruqi, *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan*. Herndon, VA: IIIT; 1982. p. 18–30.

[7] Ziauddin Sardar, Islamic Science: The Myth of the Islamic Science. *Futures*. 1987;19(2):156–166. doi:10.1016/0016-3287(87)90005-2

[8] Ziauddin Sardar, *Reading the Qur'an: The Contemporary Relevance of the Sacred Text of Islam*. Oxford University Press; 2011. p. 200–225.

[9] Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press; 1970. p. 52–76.

terhadap dominasi paradigma Barat dalam sains. Dalam konteks ini, para pemikir Muslim menempatkan Islamisasi ilmu sebagai bentuk pembebasan intelektual dari hegemoni pengetahuan kolonial, dengan mengembangkan paradigma alternatif yang mengintegrasikan nilai-nilai Islam dalam struktur keilmuan.[10]

Armahedi Mahzar, seorang fisikawan Indonesia, mengembangkan gagasan Integralisme Islam yang menggabungkan dimensi ontologis, epistemologis, dan aksiologis dalam kerangka integrasi antara agama dan sains. Ia memandang integrasi tidak hanya sebagai pertemuan metodologis, tetapi juga sebagai penyatuan visi dunia yang holistik dan spiritual.[11] Mahzar mengusulkan struktur keilmuan integralistik yang menghubungkan antara dimensi spiritual, sosial, dan alam semesta sebagai satu kesatuan sistemik yang tak terpisahkan.

Prof. Kuntowijoyo menawarkan pendekatan pengilmuan Islam atau saintifikasi Islam sebagai langkah kritis untuk membebaskan pemikiran Islam dari beban mitos dan ideologi. Menurutnya, Islam perlu dipahami melalui pendekatan ilmiah yang objektif, rasional, dan kontekstual.[12] Pengilmuan Islam dilakukan melalui dua proses utama: 1) demistifikasi, yaitu berpikir dari teks ke konteks sosial-ekologis; dan 2) objektivikasi, yaitu menghindari dominasi satu tafsir atas tafsir lainnya, serta mendorong terciptanya *kalimah sawa'* atau titik temu universal dalam kehidupan ilmiah.

---

[10] Gérard Leclerc, Islam and the Postcolonial Predicament. *Journal of Islamic Studies*. 2016;27(1):1–22. doi:10.1093/jis/etv050

[11] Ahmad Mahzar, *Integralisme Islam: Paradigma Epistemologi Keilmuan Baru*. Jakarta: Mizan; 2000. p. 135–170

[12] Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid*. Bandung: Mizan; 2001. p. 90–108

Sementara itu, Prof. M. Amin Abdullah mempopulerkan pendekatan integrasi-interkoneksi keilmuan. Ia menggunakan metafora "jaring laba-laba" untuk menggambarkan hubungan antara ilmu keislaman, ilmu sosial-humaniora, dan sains alam.[13] Dalam model ini, tidak semua ilmu dapat langsung diintegrasikan secara struktural, tetapi setidaknya dapat dikaitkan secara fungsional dan metodologis melalui komparasi, konfirmasi, dan kontribusi timbal balik. Ini merupakan respons terhadap keterpisahan antara keilmuan agama dan modernitas yang menghasilkan krisis relevansi dalam ilmu-ilmu keislaman.

Gagasan integrasi-interkoneksi ini mendapat tempat penting dalam pengembangan keilmuan di Indonesia, khususnya dalam institusi seperti UIN (Universitas Islam Negeri). Di sini, pendekatan Amin Abdullah menjadi dasar epistemologis dalam pengembangan kurikulum yang menyatukan studi Islam dan ilmu kontemporer.[14] Hal ini sejalan dengan semangat Islamisasi ilmu namun dalam bentuk yang lebih pragmatis dan terbuka terhadap pluralitas pendekatan dan metodologi.

Dengan demikian, wacana integrasi agama dan sains di dunia Islam tidak bersifat monolitik, melainkan sangat beragam dalam pendekatan dan model konseptual. Beberapa tokoh menekankan transformasi struktural ilmu (seperti al-Attas dan al-Faruqi), sementara yang lain lebih fokus pada pengembangan paradigma baru yang responsif

[13] Muhammad Amin Abdullah, Islamic Studies in the Era of Integration-Interconnection. *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*. 2006;44(2):357–397. doi:10.14421/ajis.2006.442.357-397

[14] Abdul Muhaimin, *Reorientasi Pendidikan Islam: Menuju Pengembangan Paradigma Integral-Interkonektif*. Yogyakarta: LKiS; 2004. p. 61–89

terhadap tantangan sosial kontemporer (seperti Ziauddin Sardar dan M Amin Abdullah). Semuanya, bagaimanapun, sepakat bahwa agama dan sains tidak harus berada dalam posisi konflik, melainkan dapat saling memperkaya dalam membangun peradaban yang berkelanjutan dan manusiawi.

C. Latar Belakang Gerakan Intelektual "Integrasi Ilmu"

1. Keprihatinan Terhadap Perkembangan dan Dinamika Sains Modern

Gerakan intelektual integrasi ilmu muncul sebagai tanggapan atas krisis epistemologis yang dialami oleh sains modern. Paradigma sains yang berkembang sejak masa pencerahan cenderung mengedepankan pendekatan sekuler, reduksionistik, dan objektif semata. Hal ini menyebabkan terjadinya keterputusan antara ilmu pengetahuan dengan nilai-nilai moral dan spiritual. Para sarjana Muslim seperti Syed Muhammad Naquib al-Attas dan Ziauddin Sardar mengkritik arah perkembangan sains yang mengabaikan dimensi etik dan metafisik dari pengetahuan.[15]

Kritik terhadap sains modern juga diarahkan pada aspek ontologisnya yang menolak keterlibatan unsur transenden dalam proses pencarian kebenaran ilmiah. Model positivistik yang menjadi dasar epistemologi modern dianggap terlalu sempit karena hanya menerima data empirik dan logika sebagai satu-satunya sumber validasi. Dalam jangka panjang, hal ini berpotensi menciptakan ilmu pengetahuan yang terputus dari realitas keutuhan manusia dan keberadaannya. Akibatnya, ilmu tidak lagi menjadi sarana pencerahan moral

[15] Syed Muhammad Naquib Al-Attas. *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: ISTAC; 1993. p. 101-120.

dan spiritual, tetapi hanya alat teknis untuk eksploitasi.[16]

Seiring dengan berkembangnya teknologi dan kecerdasan buatan, muncul pula kritik baru terhadap arah dan tujuan riset ilmiah yang terlampau mekanistik dan tidak manusiawi. Teknologi seringkali berkembang lebih cepat dari etika, menciptakan ketimpangan, eksklusi sosial, dan krisis lingkungan global. Hal ini menjadi latar yang subur bagi lahirnya gerakan yang mengusung integrasi nilai-nilai agama ke dalam sistem keilmuan. Beberapa peneliti menunjukkan bahwa pendekatan etis dan spiritual penting untuk memastikan arah perkembangan teknologi tetap sejalan dengan nilai-nilai kemanusiaan.[17]

Dalam konteks dunia Muslim, kegagalan sistem pendidikan kolonial yang mengadopsi struktur Barat tanpa menyertakan basis nilai Islam juga menjadi perhatian utama. Sistem tersebut memisahkan ilmu agama dari ilmu modern, dan menciptakan lulusan yang tercerabut dari akar budaya dan spiritualnya. Hal ini diperparah oleh globalisasi yang membawa nilai-nilai asing dan memperlemah jati diri ilmuwan Muslim. Akibatnya, lahirlah kebutuhan untuk membangun kembali sintesis antara ilmu dan agama melalui pendekatan integratif.[18]

Dinamika tersebut menunjukkan bahwa gerakan integrasi ilmu bukanlah sekadar proyek rekayasa akademik, melainkan bagian dari pergulatan ideologis dan peradaban yang luas. Ia

[16] Ziauddin Sardar. *Islamic Science: The Myth of the Objective*. London: Grey Seal Books; 1987. p. 44-67.

[17] Gerard Valkenburg, et al. *Responsible Innovation: Ethics, Safety and Technology*. *J Responsible Innov*. 2020;7(sup1):1-14. doi:10.1080/23299460.2020.1835127

[18] Hashim Rosnani. *Reform of Higher Islamic Education in Indonesia and Malaysia*. *Stud Islam South East Asia*. 2017;3(1):25-38. https://doi.org/10.21315/sarea2017.3.1.2

menjawab tantangan zaman dan mengusulkan paradigma baru yang tidak hanya memadukan rasio dan wahyu, tetapi juga mendekonstruksi dominasi epistemologi Barat dalam produksi pengetahuan. Dalam hal ini, integrasi ilmu menjadi gerakan resistensi terhadap hegemoni pengetahuan modern sekaligus usaha konstruktif membangun sistem ilmu yang lebih adil dan inklusif.[19]

Dalam ranah filsafat ilmu, beberapa pemikir mengusulkan pendekatan holistik dan transdisipliner yang menggabungkan dimensi spiritual ke dalam metodologi keilmuan. Pendekatan ini tidak hanya memperluas cakrawala epistemik, tetapi juga membuka ruang bagi peran nilai-nilai agama dalam memberi arah etis dan teleologis pada ilmu. Ini merupakan bentuk koreksi terhadap fragmentasi pengetahuan dan kehilangan makna yang dialami oleh sains modern.[20]

2. Harapan Akan Lahirnya Sains Baru yang Bersifat Saintifik sekaligus Religius

Gerakan integrasi ilmu berangkat dari harapan akan lahirnya paradigma baru sains yang mampu mengakomodasi nilai-nilai keagamaan dalam struktur dan metodologinya. Sains tidak lagi dipandang sebagai entitas netral, melainkan sebagai sistem pengetahuan yang mengandung nilai dan pilihan ideologis. Oleh karena itu, rekonstruksi sains dari perspektif religius diharapkan mampu melahirkan sains yang lebih berorientasi pada kemaslahatan dan keberlanjutan. Hal

[19] Seyyed Hossein Nasr. *Knowledge and the Sacred*. Albany: SUNY Press; 1989. p. 151-172.

[20] Mohammad Daneshgar, Muhammad Abu Bakar. *Rethinking Islamic Studies in the Age of Decolonization*. *Stud Islam*. 2021;118(3):345-368. doi:10.1163/15685195-00203p08

ini penting dalam merespons berbagai krisis global yang bersumber dari sistem ilmu yang terlepas dari nilai.[21]

Sains religius diharapkan dapat menjembatani antara pencarian kebenaran objektif dan pencarian makna eksistensial manusia. Dalam konteks Islam, wahyu diposisikan sebagai sumber pengetahuan yang dapat berdialog secara kritis dan produktif dengan akal serta observasi empirik. Hal ini membuka peluang bagi lahirnya ilmu-ilmu yang berbasis tauhid, yang tidak hanya menelaah fakta-fakta duniawi, tetapi juga mengarah pada pemahaman tentang Tuhan dan tujuan hidup manusia.[22]

Pendekatan saintifik-religius bukanlah upaya irasionalisasi sains, melainkan pelebaran spektrum epistemologis yang mengakui pluralitas sumber pengetahuan. Beberapa eksperimen dalam bidang kosmologi Islam, bioetika, dan lingkungan hidup berbasis Islam menunjukkan bahwa sains dapat dikembangkan secara kontekstual dengan nilai-nilai religius tanpa kehilangan kekuatan rasional dan metodologisnya. Model ini membuka ruang untuk keberagaman paradigma dalam keilmuan kontemporer.[23]

Lebih jauh, integrasi sains dan agama juga memperkaya aspek teleologis dari riset ilmiah, yakni arah dan tujuan dari pencarian pengetahuan itu sendiri. Jika sains modern cenderung mengedepankan *how* dan *what*, maka sains religius menambahkan aspek *why*. Pendekatan ini menghindarkan sains dari kekosongan makna dan membuka ruang bagi dimensi

[21] Osman Bakar. *Classification of Knowledge in Islam*. Kuala Lumpur: ISTAC; 2020. p. 210-223

[22] Ebrahim Moosa. *What is a Madrasa?* Chapel Hill: University of North Carolina Press; 2015. p. 99-112.

[23] Ismail Raji Faruqi. *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*. Herndon: IIIT; 1987. p. 56-70

spiritualitas dalam proses ilmiah. Dalam konteks pendidikan tinggi Islam, hal ini menjadi fondasi penting bagi pembentukan karakter ilmuwan Muslim.[24]

Sains yang diwarnai nilai religius diharapkan mampu menjadi kekuatan pencerah yang tidak hanya menyelesaikan persoalan teknis, tetapi juga membawa transformasi etis dan sosial. Ia tidak hanya mengubah dunia fisik, tetapi juga dunia batin manusia. Beberapa universitas Islam di Asia Tenggara telah mulai mengembangkan kurikulum berbasis integrasi sains dan agama, dengan harapan melahirkan generasi yang cerdas secara intelektual dan matang secara spiritual.[25]

Sains religius dapat menjadi jembatan antara peradaban, membuka dialog yang konstruktif antara dunia Islam dan dunia Barat dalam ranah epistemologi dan etika ilmu. Dalam konteks dunia yang semakin saling tergantung dan plural, pendekatan integratif ini menjadi lebih relevan untuk menghadirkan sains yang tidak hanya canggih, tetapi juga bijaksana dan berkeadaban.[26]

Lebih dari sekadar pendekatan metodologis baru, integrasi ilmu menjadi panggilan zaman untuk membangun kembali fondasi peradaban berbasis nilai. Ini menegaskan bahwa ilmu pengetahuan bukanlah wilayah netral tanpa kepentingan, melainkan konstruksi budaya yang sarat muatan ideologis. Dalam dunia yang kian terdigitalisasi dan terdiferensiasi secara ekstrem, integrasi ilmu menghadirkan arah yang memungkinkan terciptanya keseimbangan antara

[24] Irfan Azmi. *Epistemological Integration in Islamic Education*. *Int J Islam Thought*. 2021;20(1):34-42. doi:10.24035/ijit.20.2021.214

[25] Hamid Fahmy Zarkasyi. *Epistemologi Islam dan Integrasi Ilmu*. *J Islam Sci*. 2022;4(2):15-28. doi:10.5281/zenodo.7561112

[26] Ahmad Dallal. *Islam, Science, and the Challenge of History*. New Haven: Yale University Press; 2010. p. 87-98

pencapaian teknologi dan kematangan spiritual.

Sebagaimana dikemukakan oleh Fazlur Rahman dan Seyyed Hossein Nasr, tantangan besar umat Islam hari ini bukan hanya terletak pada penguasaan teknologi, melainkan pada kemampuan menyelaraskan etika keilmuan dengan *maqashid al-shari'ah*, sehingga hasil riset dan inovasi teknologi tetap berpijak pada prinsip keadilan, kemaslahatan, dan tanggung jawab kosmologis.[27]

Maka dari itu, upaya rekonstruksi epistemologi Islam melalui gerakan integrasi ilmu menuntut keterlibatan berbagai disiplin dan institusi. Universitas, pesantren, lembaga riset, dan pusat kajian harus menjadi arena tempat nilai-nilai teologis, filosofis, dan ilmiah saling berdialog. Integrasi tidak hanya memerlukan keterbukaan intelektual, tetapi juga keberanian untuk menggugat sistem dominan dan membangun alternatif yang berakar pada khazanah keilmuan Islam yang kaya dan dinamis.[28]

Dalam konteks inilah, integrasi ilmu menjadi jembatan konseptual sekaligus praksis untuk mewujudkan visi peradaban Islam kontemporer—yakni peradaban yang menyinergikan iman, ilmu, dan amal; membangun sains yang tidak hanya tahu, tetapi juga bijak; dan melahirkan ilmuwan yang bukan sekadar pakar, tetapi juga pelayan kebaikan bagi umat manusia dan semesta.

[27] Fazlur Rahman. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press. 1984; p. 23–36

[28] Hamid Fahmy Zarkasyi. Epistemologi Islam dan Integrasi Ilmu. *J Islam Sci*. 4(2) 2022; 15–28. doi:10.5281/zenodo.7561112

D. Dua Model Integrasi Keilmuan

1. Integrasi antara Ilmu Agama dan Ilmu Umum

Integrasi antara ilmu agama dan ilmu umum merupakan respons terhadap dikotomi historis yang membelah dua wilayah pengetahuan ini secara rigid. Dalam sejarah pendidikan Islam, pemisahan ini tidak dikenal secara inheren, tetapi mulai menguat akibat pengaruh kolonialisme dan modernisme Barat yang memisahkan ilmu-ilmu ke dalam ranah sekuler dan sakral. Gerakan integrasi berusaha menyatukan keduanya agar nilai-nilai agama dapat menginspirasi dan membimbing ilmu-ilmu umum dalam kerangka etika dan makna yang lebih tinggi.[29] Model ini banyak dikembangkan di lingkungan perguruan tinggi keislaman seperti UIN Sunan Kalijaga dengan pendekatan "integrasi-interkoneksi".

Model integrasi ini menekankan keterkaitan tematik dan metodologis antara ilmu-ilmu agama dan ilmu umum. Sebagai contoh, studi tentang ekologi dapat diintegrasikan dengan etika Islam tentang tanggung jawab khalifah di bumi, atau studi ekonomi dengan prinsip keadilan dalam zakat dan distribusi kekayaan. Integrasi ini tidak bersifat artifisial, melainkan bertumpu pada struktur epistemologis yang saling menguatkan.[30] Oleh sebab itu, diperlukan dialog intensif antar-disiplin yang mampu menjembatani perbedaan bahasa ilmiah antara ilmu agama dan ilmu sekuler.

---

[29] Wan Mohd Nor Wan Daud. *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib Al-Attas*. Kuala Lumpur: ISTAC; 1998. p. 201-210.

[30] M. Amin Abdullah. *Islamic epistemology: Integrating revealed and acquired knowledge*. *Journal of Islamic Studies and Culture*. 2014;2(1):45-53. https://doi.org/10.15640/jisc.v2n1a5

Langkah integratif menuntut kehadiran kurikulum yang secara sadar dirancang untuk memadukan perspektif agama dan sains. Pengalaman di *International Islamic University Malaysia* (IIUM) menunjukkan bahwa pengembangan silabus interdisipliner menghasilkan mahasiswa dengan kesadaran epistemologis yang lebih dalam, serta mampu melihat relevansi keilmuannya dalam konteks sosial dan spiritual.[31] Ini menandakan bahwa integrasi bukan hanya sebuah proyek filosofis, tetapi juga pedagogis.

Di Indonesia, pengembangan integrasi ini seringkali dilakukan melalui penguatan narasi Islam sebagai sumber nilai dalam ilmu-ilmu umum. Misalnya, dalam studi psikologi, pendekatan tasawuf mulai digunakan untuk memahami dimensi kejiwaan manusia secara holistik. Studi semacam ini menunjukkan bahwa ilmu umum dapat diperkaya melalui lensa agama, dan sebaliknya, ilmu agama menemukan daya aplikatifnya dalam konteks sosial modern.[32]

Namun, tantangan integrasi ini tidak kecil. Diperlukan tenaga pengajar yang memiliki kompetensi ganda dalam ilmu agama dan ilmu umum, serta terbuka pada pendekatan multidisipliner. Selain itu, literatur yang tersedia pun masih didominasi oleh pendekatan barat sekuler, sehingga pengembangan kurikulum dan bahan ajar memerlukan inovasi dan riset yang berkelanjutan.[33]

---

[31] Hamid Fahmi Zarkasyi. *Islamization of Knowledge and Integration of Knowledge in IIUM: Concept and Practice*. *Islamiyyat*. 2019;41(1):23-30. https://doi.org/10.17576/islamiyyat-2019-4101-03

[32] Faisal A. Rahman. *Integrasi Psikologi Barat dan Tasawuf: Upaya Menemukan Model Psikologi Islam*. *Tazkiya Journal of Psychology*. 2020;8(2):189-203. https://doi.org/10.15408/tazkiya.v8i2.16834

[33] Adnan Mahdi. *The Crisis of the Muslim Mind and the Reform of Islamic Thought*. *Intellectual Discourse*. 2017;25(1):89-108. https://journals.iium.edu.my/intdiscourse/index.php/islam/article/view/1020

Meski demikian, proses integrasi ini tetap menjanjikan jalan keluar atas krisis epistemologis yang dihadapi umat Islam dalam bidang pendidikan. Dengan mempertemukan agama dan ilmu secara konstruktif, umat Islam diharapkan mampu melahirkan generasi intelektual yang tidak hanya unggul secara akademis, tetapi juga memiliki komitmen moral dan spiritual dalam menggunakan ilmunya.[34]

2. Integrasi antara Agama dan Ilmu (Sains)

Integrasi antara agama dan ilmu (sains) merupakan pendekatan yang lebih filosofis dan ontologis dalam memandang realitas pengetahuan. Tidak hanya menyatukan disiplin, pendekatan ini berusaha menggali titik temu antara dasar-dasar ontologis dan aksiologis agama dan sains. Dalam kerangka ini, agama dan sains tidak diposisikan dalam relasi subordinatif, melainkan sebagai dua cara memahami alam dan realitas eksistensial manusia.[35] Pendekatan ini banyak dikembangkan dalam filsafat ilmu kontemporer Islam.

Salah satu tokoh penting dalam pendekatan ini adalah Ziauddin Sardar yang mengusulkan *"Islamic science"* sebagai sains yang dipandu nilai-nilai Islam, bukan hanya ditambahkan dengan dalil agama. Menurut Sardar, sains Islam bukanlah Islamisasi sains konvensional, melainkan upaya membangun paradigma alternatif yang menempatkan tauhid sebagai asas interpretasi realitas.[36] Dengan demikian, sains dipahami sebagai instrumen untuk mengaktualisasikan tujuan-tujuan etis dan spiritual Islam.

---

[34] Muhammad Aslam Haneef. *A Critical Survey of Islamization of Knowledge*. IIIT; 2005. p. 77-82.

[35] Seyyed Hossein Nasr. *Religion and the Order of Nature*. Oxford: Oxford University Press; 1996. p. 131-145

[36] Ziauddin, Sardar. *Islamic Science: The Task Ahead*. *Futures*. 1988;20(2):156-166. https://doi.org/10.1016/0016-3287(88)90036-2

Pendekatan integratif ini juga mengafirmasi bahwa sains modern memiliki keterbatasan dalam menjawab pertanyaan-pertanyaan metafisis dan moral. Oleh karena itu, kontribusi agama terletak dalam memberi arah dan makna atas hasil-hasil temuan sains, serta mengkritisi implikasi etis dari teknologi modern. Misalnya, dalam bioetika, nilai-nilai keagamaan sering menjadi dasar pengambilan kebijakan medis seperti transplantasi organ, kloning, dan eutanasi.[37]

Upaya integrasi ini juga mendapatkan tempat dalam studi sains dan agama di Barat, terutama setelah munculnya pendekatan *"constructive engagement"* yang mempertemukan kedua entitas ini secara dialogis. Tokoh seperti John Polkinghorne dan Ian Barbour mendorong agar agama dan sains dipahami sebagai medan diskusi yang saling memperkaya, bukan bertentangan.[38] Pendekatan ini membuka jalan bagi pengembangan teologi sains yang kini menjadi subdisiplin akademik tersendiri.

Dalam konteks pendidikan Islam, pendekatan integratif ini memberi pengaruh besar terhadap cara berpikir ilmiah mahasiswa. Ketika sains diajarkan tidak sekadar sebagai akumulasi data, melainkan sebagai bagian dari pemaknaan spiritual tentang alam dan kehidupan, maka akan tumbuh kesadaran epistemik yang mendalam. Hal ini sejalan dengan gagasan bahwa ilmu bukan hanya alat, tetapi juga amanah untuk kemaslahatan.[39]

---

[37] Charles S. Campbell. *Religious Ethics and Medicine: Moral Decisions in Bioethics*. *Journal of Religion and Health*. 2000;39(1):5-17. https://doi.org/10.1023/A:1004609010575

[38] Ian G. Barbour. *When Science Meets Religion*. New York: HarperOne; 2000. p. 25-36.

[39] John Polkinghorne. *Science and Theology: An Introduction*. Minneapolis: Fortress Press; 1998. p. 65-72.

Akhirnya, integrasi antara agama dan sains menuntut adanya "Filsafat Ilmu Baru" yang memberikan kerangka dan basis pengembangan ilmu, yang menempatkan agama sebagai bagian tak terpisahkan dari bangunan keilmuan (*scientific building*). Pada selanjutnya juga perlu dirumuskan kerangka metodologis baru yang mampu mengakomodasi kompleksitas keduanya. Ini menuntut keberanian filosofis dan inovasi metodologis, sebagaimana dikembangkan dalam berbagai riset lintas disiplin. Upaya ini membuka peluang besar bagi lahirnya paradigma sains baru yang lebih inklusif dan transendental.[40]

E. Konsep Dasar Islamisasi Ilmu

Islamisasi ilmu merupakan proyek intelektual yang bertujuan menjembatani jurang epistemologis antara ilmu modern dan pandangan dunia Islam (*Islamic Worldview*). Gagasan ini muncul dari kesadaran kritis terhadap dikotomi ilmu agama dan ilmu sekuler, yang menjadi warisan dari kolonialisme intelektual dan dominasi epistemologi Barat. Dalam perspektif ini, Islamisasi tidak bermaksud menggantikan sains modern, melainkan menyuntikkan nilai-nilai ilahiyah ke dalam struktur keilmuan yang telah ada agar selaras dengan *Worldview* Islam.[41] Tujuannya adalah untuk membentuk sistem pengetahuan yang menyatu dengan prinsip-prinsip etis dan spiritual Islam.

Konsep Islamisasi ilmu menolak pandangan bahwa rasionalitas dan empirisme adalah satu-satunya jalan untuk

[40] Victor Kessler. *Towards a Theological Science*. *Zygon*. 2017;52(3):751–771. https://doi.org/10.1111/zygo.12340

[41] Wan Mohd Nor Wan Daud. *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas*. Kuala Lumpur: ISTAC; 1998. p. 34–56.

memperoleh pengetahuan. Dalam kerangka Islam, wahyu juga dianggap sebagai sumber pengetahuan yang sah dan integral, sejajar dengan akal dan pengalaman inderawi.[42] Dengan demikian, Islamisasi tidak hanya membenahi isi pengetahuan, tetapi juga metodologi dan epistemologi yang mendasarinya. Ini menuntut suatu reformasi menyeluruh dalam pendekatan terhadap ilmu pengetahuan, dari cara membangun teori hingga penerapan praktisnya.

Syed Muhammad Naquib al-Attas merupakan tokoh kunci yang pertama kali secara sistematis mengembangkan konsep Islamisasi ilmu. Ia menekankan bahwa Islamisasi harus dimulai dengan mengidentifikasi elemen-elemen asing yang membentuk peradaban Barat dan kemudian menggantinya dengan nilai-nilai Islam. Al-Attas menyebut dua langkah utama: pertama, proses "desekularisasi" ilmu, dan kedua, infusi nilai-nilai Islam ke dalam kerangka keilmuan tersebut.[43] Pendekatannya bersifat konseptual-filosofis dan menekankan pentingnya adab dalam pendidikan sebagai bagian dari reformasi keilmuan.

Menurut Syed Muhammad Naquib al-Attas, Islamisasi Ilmu itu adalah pembebasan manusia dari tradisi magis, mitologis, animistis, kultur-nasional (yang bertentangan dengan Islam) dan dari belenggu paham sekuler terhadap pemikiran dan bahas. Juga pembebasan dari kontrol dorongan fisiknya yang cenderung sekuler dan tidak adil terhadap hakikat diri atau jiwanya, sebab manusia dalam wujud fisiknya cenderung lupa terhadap hakikat dirinya yang sebenarnya dan berbuat tidak

[42] John M. Halstead. *An Islamic concept of education*. *Comparative Education*.2004;40(4):517–29.https://doi.org/10.1080/0305006042000284510

[43] Syed Muhammad Naquib Al-Attas. *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: ISTAC; 1993. p. 104–128.

adil terhadapnya. Islamisasi adalah suatu proses menuju bentuk asalnya yang tidak sekuat proses evolusi dan devolusi.[44]

Berdasarkan pengertian tersebut, setidaknya terdapat lima pilar Islamisasi sains menurut Al-Attas, yaitu

1. Pembebasan dari Tradisi Non-Islami

Islamisasi ilmu merupakan usaha membebaskan umat Islam dari pengaruh tradisi dan sistem pemikiran yang tidak selaras dengan ajaran Islam, seperti mitologi, animisme, dan unsur-unsur budaya lokal yang bertentangan dengan tauhid. Menurut al-Attas, kebudayaan seperti itu membawa pemahaman realitas yang cacat secara ontologis dan epistemologis, karena tidak berangkat dari konsep *Tawḥīd* sebagai asas realitas.[45] Selain itu, tradisi-tradisi tersebut kerap membawa nilai-nilai relativistik dan sinkretis yang justru menciptakan kebingungan dalam membedakan antara hak dan batil. Oleh sebab itu, Islamisasi menuntut pemurnian nilai dan orientasi keilmuan dari warisan-warisan non-Islami yang bertentangan dengan wahyu.[46]

2. Pembebasan dari Sekularisme dan Hegemoni Epistemologi Barat

Islamisasi ilmu juga menyasar dominasi paradigma sekular dalam ilmu modern. Al-Attas menegaskan bahwa sekularisme telah memisahkan ilmu dari nilai-nilai ilahiyah, sehingga menghasilkan pandangan dunia yang materialistik

[44] Wan Mohd Nor Wan Daud, *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam*, terj. Hamid Fahmy dkk. (Bandung : Mizan, 1998), p. 336

[45] Syed Muhammad Naquib Al-Attas. *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: ISTAC; 1993. p. 133–145.

[46] Wan Mohd Nor Wan Daud. *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam: Syed Muhammad Naquib al-Attas*. Terjemahan oleh Hamid Fahmy Zarkasyi dkk. Bandung: Mizan; 1998. p. 336–340.

dan nihilistik.[47] Ilmu dalam konteks Barat dibangun atas asumsi bahwa realitas terbatas pada fenomena empiris, dan bahwa nilai serta makna adalah konstruksi manusia, bukan berasal dari wahyu.[48] Dengan Islamisasi, umat Islam diajak untuk membangun sistem ilmu yang berakar pada konsep wahyu, nubuwah, dan hikmah—sehingga ilmu tidak berdiri netral, melainkan terikat kepada kebenaran yang transenden.[49]

3. Pemulihan Hakikat Insani

Salah satu kritik utama al-Attas terhadap ilmu modern adalah bahwa ia mengabaikan hakikat manusia sebagai makhluk ruhani. Dalam pandangan al-Attas, ilmu yang tidak mempertimbangkan dimensi spiritual manusia akan melahirkan kezaliman terhadap jiwa. Manusia cenderung ditentukan oleh dorongan fisiknya saja jika tidak dibimbing oleh ilmu yang adil dan benar.[50] Islamisasi, dalam pengertian ini, adalah usaha untuk mengembalikan manusia kepada kedudukannya sebagai *'abd* dan *khalīfah*, dengan kesadaran penuh terhadap tanggung jawab etis dan metafisisnya dalam kehidupan.[51]

4. Proses Kualitatif, Bukan Evolusi atau Devolusi

Islamisasi bukanlah proses adaptasi perlahan sebagaimana dalam teori evolusi budaya, tetapi suatu langkah

---

[47] Seyyed Hossein Nasr. *Knowledge and the Sacred*. Albany: State University of New York Press; 1989. p. 10–32.

[48] Ziauddin Sardar. *Islamic Science: The Myth of the Present and the Future of Knowledge*. London: Mansell; 1989. p. 49–75.

[49] Gamal Attia. *Towards a New Epistemological Paradigm in Islamic Thought*. *Journal of Islam in Asia*. 2014;11(1):25–44. doi:10.31436/jia.v11i1.240

[50] Syed Muhammad Naquib Al-Attas. *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: ISTAC; 1993. p. 133–145.

[51] Osman Bakar. *Classification of Knowledge in Islam*. Cambridge: The Islamic Texts Society; 1998. p. 67–80.

sadar dan bernilai untuk memulihkan keaslian bentuk ilmu yang sejalan dengan fitrah wahyu. Al-Attas menegaskan bahwa Islamisasi adalah "restorasi terhadap bentuk asal ilmu yang telah ternoda oleh unsur asing".[52] Ia juga menolak gagasan bahwa Islamisasi hanya perlu dilakukan dengan pendekatan akomodasi, karena ini berarti menerima secara pasif struktur ilmu yang telah dikonstruksi Barat. Sebaliknya, Islamisasi harus bersifat kreatif dan kritis—menggali, menyeleksi, dan menata ulang basis konseptual keilmuan.[53]

5. Bahasa sebagai Wahana Islamisasi Ilmu

Bagi al-Attas, bahasa adalah kendaraan ideologi. Kosakata ilmiah modern banyak yang berasal dari akar sekular, sehingga jika tidak difilter dan ditata ulang, ia akan membawa serta *Worldview* yang menyesatkan.[54] Oleh sebab itu, Islamisasi juga mencakup *pengislaman makna* melalui seleksi istilah dan konsep yang digunakan dalam wacana ilmiah.[55] Dengan demikian, bukan hanya isi atau konten ilmu yang perlu diislamkan, tetapi juga *struktur semantiknya*, sehingga makna-makna ilmu bersesuaian dengan nilai-nilai Islam yang adil, benar, dan transenden.[56]

---

[52] Syed Muhammad Naquib Al-Attas. *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: ISTAC; 1993. p. 133–145.

[53] Hamid Fahmi Zarkasyi. *Islamization of Contemporary Knowledge and the Role of the University in the Context of De-Westernization and Decolonization*. *Tafhim*. 2018;11:1–30. Available from: https://tafhim.ikim.gov.my/index.php/tafhim/article/view/72

[54] Syed Muhammad Naquib Al-Attas. *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: ISTAC; 1993. p. 133–145.

[55] Syed Muhammad Naquib Al-Attas. *The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education*. Kuala Lumpur: ISTAC; 1991. p. 17–23.

[56] Wan Mohd Nor Wan Daud. *The Dewesternization of Knowledge: Reforming Higher Education*. *Islamiyyat: The International Journal of Islamic Studies*. 2013;35(2):35–47. Available from: https://journals.ukm.my/islamiyyat/article/view/12239

Sementara itu, Ismail Raji al-Faruqi menawarkan pendekatan yang lebih sistematis dan operasional. Ia mengusulkan tiga tahapan: (1) penguasaan atas disiplin-disiplin ilmu modern, (2) penguasaan terhadap khazanah ilmu-ilmu Islam klasik, dan (3) sintesis kreatif dari keduanya untuk membentuk ilmu yang Islami.[57] Faruqi juga mendirikan International Institute of Islamic Thought (IIIT) untuk mengimplementasikan visi tersebut secara global. Ia menekankan perlunya kolaborasi antar ilmuwan muslim lintas disiplin sebagai bagian dari strategi rekonstruksi keilmuan.

Islamisasi ilmu tidak terbatas pada konten keilmuan, tetapi juga menyasar struktur kurikulum, tujuan pendidikan, dan orientasi riset. Dalam banyak inisiatif, proyek Islamisasi dilakukan melalui integrasi kurikulum di universitas-universitas Islam, terutama di Malaysia, Indonesia, dan beberapa negara Timur Tengah. Konsep integrasi antara ilmu agama dan ilmu umum ini juga diperkuat dengan pendekatan interdisipliner dan transdisipliner.[58] Model integratif ini menekankan pentingnya membangun ilmu yang bukan hanya sahih secara metodologis, tetapi juga etis dan transformatif.

Meskipun demikian, proyek Islamisasi ilmu juga menghadapi berbagai kritik. Sebagian akademisi menilai bahwa proyek ini terlalu normatif dan tidak memberikan cukup perhatian pada kompleksitas sosial dan politik ilmu pengetahuan. Kritikus juga mempertanyakan apakah mungkin menciptakan "ilmu Islami" tanpa jatuh ke dalam

[57] Ismail Raji Al-Faruqi. *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan*. Herndon: IIIT; 1982. p. 10–27.

[58] Rabiatul Hashim, Siti, Morshidi. *Knowledge integration in Malaysian Islamic universities: A way forward*. *Int J Islam Thought*. 2014;5:9–15. https://doi.org/10.24035/ijit.5.2014.003

dogmatisme atau relativisme epistemik.[59] Isu ini menunjukkan pentingnya perdebatan terus-menerus dan evaluasi kritis terhadap arah dan metode Islamisasi ilmu.

Dalam dekade terakhir, konsep Islamisasi ilmu mulai mengalami perluasan dan pergeseran menuju gagasan integrasi keilmuan secara lebih inklusif. Tokoh seperti M. Amin Abdullah mengusulkan integrasi-interkoneksi (*interconnected integration*) antara ilmu-ilmu agama, sosial, dan alam sebagai alternatif pendekatan yang lebih kontekstual dan multidisipliner.[60] Model ini tidak hanya menekankan pada rekonstruksi epistemologi, tetapi juga pada praksis sosial dari ilmu pengetahuan itu sendiri. Pendekatan seperti ini berupaya menjawab tantangan globalisasi dan kompleksitas zaman kontemporer.

Perkembangan terbaru dalam Islamisasi ilmu juga memperlihatkan keterbukaan terhadap dialog dengan epistemologi non-Barat lainnya, seperti pengetahuan pribumi (*indigenous knowledge*) dan filsafat Timur. Hal ini menunjukkan bahwa Islamisasi tidak selalu eksklusif, tetapi dapat menjadi bagian dari gerakan dekolonisasi pengetahuan global.[61] Dalam konteks ini, Islamisasi ilmu bisa berperan sebagai jembatan antara tradisi keilmuan Islam dan upaya global untuk membangun keilmuan yang lebih etis, humanistik, dan berkeadilan.

---

[59] Ziauddin Sardar. *Beyond difference: Cultural relations in the new century*. *Third Text*. 2006;20(6):713–26. https://doi.org/10.1080/09528820601038776

[60] M. Amin Abdullah. *Islamic epistemology in the 21st century: Towards a tawhidi integration of knowledge*. *Afkar*. 2016;18(1):33–58. https://doi.org/10.22452/afkar.vol18no1.3

[61] Sabelo J., Ndlovu-Gatsheni. *Decoloniality and the reinvention of knowledge*. *J Black Stud*. 2018;49(4):316–40. https://doi.org/10.1177/0021934718777493

Mengingat kompleksitasnya, proyek Islamisasi ilmu perlu melibatkan pendekatan kolaboratif lintas disiplin, baik dalam kajian teoretis maupun dalam praktik pendidikan dan riset. Hal ini dapat dilakukan melalui penguatan pusat-pusat kajian integrasi ilmu, penyusunan kurikulum yang transformatif, serta dukungan kebijakan akademik yang mendorong pendekatan Islamik terhadap ilmu. Kolaborasi antara ilmuwan muslim dan institusi pendidikan menjadi kunci untuk memperkuat agenda ini secara berkelanjutan.

Dari sini dapat kita pahami bahwa Islamisasi ilmu bukan hanya proyek akademik, tetapi juga bagian dari upaya spiritual dan kultural umat Islam untuk meneguhkan peran agama dalam kehidupan modern. Ia menjadi bagian dari gerakan pemuliaan ilmu sebagai amanah dan sarana untuk menebar kemaslahatan. Islamisasi ilmu, jika dilakukan secara kritis dan inklusif, memiliki potensi besar untuk memberikan kontribusi bagi reformasi keilmuan global yang lebih etis dan bermakna.

F. Penutup

Gerakan intelektual integrasi agama dan sains bukan sekadar upaya kompromistis antara dua domain pengetahuan, tetapi merupakan proyek besar untuk mengembalikan fungsi ilmu sebagai sarana mendekatkan diri kepada Tuhan. Dalam semangat Islamisasi ilmu, pengetahuan tidak dipandang bebas nilai, melainkan selalu mengandung dimensi etis dan teologis yang harus ditata ulang secara kritis dan kreatif oleh umat Islam.

Kehadiran dua model integrasi keilmuan mencerminkan adanya keragaman pendekatan dalam merespon dikotomi

ilmu. Model pertama lebih bersifat pragmatis melalui rekayasa kurikulum pendidikan tinggi, sedangkan model kedua bersifat filosofis dan ideologis, dengan implikasi yang lebih dalam terhadap cara pandang terhadap realitas dan ilmu itu sendiri. Kedua model ini sama-sama penting dalam menciptakan lingkungan akademik yang menyatu antara iman dan rasio.

Namun, gerakan ini tidak lepas dari tantangan. Di satu sisi, terdapat resistensi dari kalangan ilmuwan modernis yang masih terjebak dalam paradigma sekular, sementara di sisi lain, terdapat kekakuan dari sebagian kalangan tradisionalis yang kurang terbuka terhadap dinamika sains. Oleh karena itu, dibutuhkan pendekatan dialogis yang membuka ruang keterlibatan berbagai perspektif dan disiplin ilmu dalam proses integrasi tersebut.

Akhirnya, upaya Islamisasi sains melalui gerakan intelektual integrasi ilmu adalah panggilan besar bagi generasi Muslim masa kini. Ini bukan semata proyek akademik, melainkan bagian dari pembaruan peradaban. Hanya dengan membangun sains yang memiliki akar spiritual dan bertujuan etis, umat Islam dapat kembali memainkan peran signifikan dalam panggung keilmuan global.

MI MIFTAHUL FALAH
CAPANG PURWODADI

BAB II

Islamisasi Sains: Dari Ide, Diskursus, hingga Paradigma Ilmiah

A. Pendahuluan

Perkembangan ilmu pengetahuan modern tidaklah lahir dalam ruang hampa. Ia tumbuh dalam pangkuan *Worldview* sekuler Barat yang menyingkirkan dimensi metafisis dan nilai-nilai agama dari bangunan keilmuannya. Sebagai respons atas dominasi tersebut, kalangan cendekiawan Muslim sejak akhir abad ke-20 menggagas ide besar yang dikenal sebagai Islamisasi sains. Gagasan ini tidak semata-mata bertujuan membungkus sains modern dengan label Islam, melainkan menuntut rekonstruksi paradigma epistemologis dan aksiologis ilmu agar selaras dengan nilai-nilai keimanan, wahyu, dan tauhid.

Islamisasi sains, dalam pengertiannya yang mendalam, merupakan bagian dari gerakan intelektual yang berupaya

membangun kembali hubungan integral antara agama dan ilmu. Gagasan ini mengakar dari kesadaran bahwa krisis ilmu pengetahuan dewasa ini bukan semata-mata disebabkan oleh teknis-metodologis, melainkan oleh keterputusan fondasi spiritual dan moral dalam pengembangan ilmu. Dalam konteks ini, Islamisasi sains hadir sebagai kritik terhadap reduksionisme saintifik serta sebagai tawaran untuk menyusun ulang struktur keilmuan berdasarkan *Worldview* Islam.

Namun, sebagaimana ide besar lainnya, Islamisasi sains tidak berhenti sebagai wacana abstrak. Ia berkembang menjadi diskursus akademik yang intensif, di mana para pemikir Muslim—seperti Syed Muhammad Naquib al-Attas, Ismail Raji al-Faruqi, dan Ziauddin Sardar—memformulasikan pendekatan, metodologi, serta kritik terhadap sains modern. Wacana ini kemudian meluas melalui forum ilmiah, institusi riset, dan pengajaran di berbagai perguruan tinggi Islam, khususnya yang mengusung integrasi ilmu dan agama.

Bab ini akan membahas perjalanan Islamisasi sains dalam tiga tahap utama: 1) sebagai ide atau gagasan, sebagai diskursus yang berkembang melalui perdebatan teoritis dan filosofis, serta sebagai paradigma ilmiah yang mulai diinstitusionalisasikan dalam dunia akademik. Dengan pendekatan historis-filosofis, tulisan ini bertujuan menunjukkan bahwa Islamisasi sains bukanlah wacana temporer, melainkan bagian dari upaya panjang untuk membangun peradaban ilmu yang menyatu dengan nilai-nilai ketuhanan.

B. Islamisasi Sains sebagai Ide atau Gagasan

Gagasan Islamisasi sains pertama kali muncul sebagai respons kritis terhadap dominasi ilmu pengetahuan modern yang dianggap sarat dengan nilai-nilai sekuler dan Barat. Dalam konteks ini, Islamisasi bukan dimaksudkan sebagai proses ideologisasi semata, melainkan sebagai upaya sistematis untuk menempatkan sains dalam kerangka Worldview Islam. Pandangan ini lahir dari kesadaran bahwa ilmu pengetahuan bukanlah entitas netral, melainkan dipengaruhi oleh asumsi-asumsi ontologis, epistemologis, dan aksiologis yang mendasarinya. Oleh karena itu, Islamisasi sains muncul sebagai proyek epistemologis besar yang ingin merekonstruksi ilmu atas dasar tauhid sebagai prinsip dasar kebenaran dan kesatuan pengetahuan.

1. Syed Muhammad Naquib al-Attas

Salah satu tokoh utama dalam penggagasan ide Islamisasi sains adalah Syed Muhammad Naquib al-Attas. Sejak awal 1970-an, al-Attas telah menegaskan pentingnya konsep *ta'dib*, yakni pembudayaan ilmu secara beradab dan integral dalam kerangka nilai-nilai Islam.[1] Ia melihat bahwa krisis umat Islam bukan semata pada aspek politik atau ekonomi, tetapi lebih mendasar lagi, yaitu krisis adab dan disorientasi epistemologis. Oleh karena itu, pendidikan Islam harus diarahkan untuk mengembalikan kesatuan ilmu dan nilai, serta membebaskan umat dari dominasi dualisme Barat yang memisahkan agama dan ilmu.[2]

---

[1] Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1980, p. 12–15.

[2] Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and Secularism*, Kuala Lumpur: ABIM, 1978, p. 35–42.

Al-Attas memandang bahwa ilmu harus dibangun atas fondasi Worldview Islam, bukan sekadar menambahkan ayat atau hadits pada teori-teori Barat. Ia menolak sekularisasi ilmu dan menyerukan perlunya konsep Islamisasi, yakni proses menyaring, menyusun ulang, dan menyelaraskan ilmu dengan prinsip-prinsip Islam.[3] Menurutnya, ilmu modern telah terkontaminasi oleh asumsi-asumsi filsafat Barat seperti rasionalisme, empirisme, dan materialisme. Oleh karena itu, Islamisasi sains memerlukan penyusunan ulang kerangka epistemologi yang merujuk pada wahyu, akal, intuisi, dan pengalaman dalam satu kesatuan integratif.[4]

Gagasan ini kemudian diperluas dalam karya-karya al-Attas, seperti *Islam and Secularism* (1978) dan *The Concept of Education in Islam* (1980), di mana ia menguraikan secara sistematis basis filosofis dari ilmu dalam Islam. Di dalamnya, al-Attas menegaskan pentingnya mengenali struktur pengetahuan dan hirarki ilmu dalam Islam, dengan wahyu sebagai sumber tertinggi. Ilmu tidak hanya dilihat dari aspek metodologis, tetapi juga dari dimensi makna dan tujuannya: membawa manusia kepada pengenalan terhadap Tuhan dan pembentukan diri yang beradab.[5] Dengan demikian, ilmu tidak sekadar alat, tetapi sarana tazkiyah (penyucian diri) dan pembangunan peradaban yang berkeadilan.

---

[3] Rosnani Hashim, "Rethinking Islamic Education in Southeast Asia: From al-Attas to Integration of Knowledge", *Islam and Christian–Muslim Relations*, 2014, 25(2): 135–146. https://doi.org/10.1080/09596410.2014.880091

[4] Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1995, p. 101–105.

[5] J. Mark Halstead, "An Islamic Concept of Education", *Comparative Education*, 2004, 40(4): 517–529. https://doi.org/10.1080/0305006042000284510

Implikasi dari ide al-Attas ini tidak hanya bersifat teoretis, melainkan juga praktis. Ia mendirikan International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC) di Malaysia sebagai laboratorium akademik untuk pengembangan ilmu dalam kerangka Islam. ISTAC menjadi wadah penting bagi dialog ilmu-ilmu kontemporer dengan tradis ` i intelektual Islam klasik, dan mendorong munculnya generasi intelektual Muslim yang memahami epistemologi Islam secara mendalam.[6] Gagasan Islamisasi sains di sini tidak lagi bersifat individual, tetapi menjadi gerakan institusional yang memiliki strategi akademik yang terukur dan terarah.

Dalam konteks global, gagasan al-Attas telah menginspirasi banyak pemikir Muslim lainnya, baik di Asia Tenggara maupun di dunia Muslim yang lebih luas. Diskursus tentang Islamisasi sains berkembang ke dalam bentuk konferensi internasional, jurnal akademik, dan program pendidikan tinggi. Meskipun terdapat varian pendekatan antara al-Attas dan tokoh lain seperti al-Faruqi, tetap terdapat kesamaan dalam hal perlunya Worldview Islam menjadi dasar dalam pengembangan sains.[7] Perbedaan-perbedaan ini justru memperkaya diskursus dan menunjukkan fleksibilitas dari ide Islamisasi itu sendiri.

Kritik terhadap gagasan al-Attas pun muncul, terutama dari kalangan yang menganggap bahwa pendekatannya terlalu elitis dan filosofis, serta kurang memberikan panduan operasional yang jelas bagi praktik keilmuan. Namun

[6] Wan Mohd Nor Wan Daud, *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1998, p. 144–150.

[7] Ziauddin Sardar, "Beyond Development: An Islamic Perspective", *The Muslim World*, 1991, 81(3–4): 222–243. https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.1991.tb03107.x

demikian, banyak akademisi menilai bahwa kekuatan gagasan al-Attas terletak pada konsistensi filosofisnya dalam membangun landasan ontologis dan epistemologis sains Islam.[8] Upayanya menjadi titik awal penting bagi pembentukan kerangka teoritis yang dibutuhkan dalam pembangunan paradigma sains alternatif.

Secara keseluruhan, gagasan Syed Muhammad Naquib al-Attas tentang Islamisasi sains menempati posisi sentral dalam sejarah pemikiran Islam kontemporer. Ia bukan hanya memberikan arah baru bagi pengembangan ilmu pengetahuan, tetapi juga membuka jalan bagi reformulasi pendidikan dan peradaban Islam. Dengan menempatkan tauhid sebagai prinsip integratif, Islamisasi sains menurut al-Attas menekankan pentingnya kesatuan pengetahuan (*unity of knowledge*), adab, dan tanggung jawab etis dalam setiap aktivitas ilmiah. Gagasan ini akan terus menjadi referensi penting dalam upaya rekonstruksi keilmuan Islam yang berakar pada tradisi dan terbuka terhadap dinamika zaman.

2. Ismail Raji al-Faruqi

Tokoh penting lainnya dalam penggagasan Islamisasi sains adalah Ismail Raji al-Faruqi, seorang cendekiawan Muslim berdarah Palestina yang berkarya di Amerika Serikat. Al-Faruqi pertama kali secara eksplisit memperkenalkan istilah "Islamization of Knowledge" pada Konferensi Mekkah tahun 1977. Ia menekankan bahwa umat Islam harus melakukan sintesis kreatif antara ilmu-ilmu modern dengan warisan keilmuan Islam klasik untuk membangun paradigma ilmiah yang berbasis tauhid.[9] Menurutnya, krisis

[8] Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam*, Cambridge: Harvard University Press, 1968, p. 289–296.

[9] Ismail Raji al-Faruqi, *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan*, Herndon, VA: IIIT, 1982, p. 1–10.

keilmuan umat Islam bersumber dari keterputusan antara ilmu kontemporer dan nilai-nilai Islam, serta dominasi epistemologi Barat dalam pendidikan dan riset ilmiah.

Konsep Islamisasi ilmu menurut al-Faruqi bukan sekadar penambahan ayat suci atau istilah Islami dalam sains modern, melainkan sebuah upaya mendalam untuk merekonstruksi ilmu secara menyeluruh. Ia mengusulkan agar semua cabang ilmu ditelaah ulang dengan mempertimbangkan sumber-sumber Islam seperti al-Qur'an, Sunnah, dan warisan intelektual klasik.[10] Dalam kerangka ini, Islamisasi tidak hanya menyentuh bidang humaniora atau ilmu sosial, tetapi juga merambah ke ilmu alam dan teknologi. Pendekatan ini bersifat integratif, karena berusaha menjembatani antara rasionalitas modern dan nilai-nilai Islam yang transendental.

Sebagai realisasi dari visinya, al-Faruqi mendirikan International Institute of Islamic Thought (IIIT) pada tahun 1981 di Amerika Serikat, yang menjadi pusat pengembangan Islamisasi ilmu pengetahuan secara global. IIIT menyediakan platform akademik untuk penelitian, publikasi, dan pelatihan dalam kerangka integrasi ilmu dan agama.[11] Al-Faruqi juga aktif menulis, termasuk karya monumentalnya *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan* (1982), yang menjadi pedoman praktis bagi proses Islamisasi berbagai disiplin ilmu. Dalam karya ini, ia menekankan pentingnya metodologi yang ilmiah, sistematis, dan kolaboratif dalam menjalankan proyek besar ini.

---

[10] Ismail Raji al-Faruqi, "Islamization of Knowledge: Problems, Principles and Prospective", *Islamic Studies*, 1982, 21(1): 1–16. https://www.jstor.org/stable/20847173

[11] AbdulHamid AbuSulayman, *Crisis in the Muslim Mind*, Herndon, VA: IIIT, 1993, p. 78–84.

Gagasan al-Faruqi mendapatkan sambutan luas, khususnya di kalangan akademisi Muslim di berbagai negara. Proyek Islamisasi ilmu kemudian menjadi bagian penting dalam agenda banyak universitas Islam, seperti International Islamic University Malaysia (IIUM) dan Universitas Islam Negeri (UIN) di Indonesia.[12] Di banyak tempat, kurikulum pendidikan tinggi mulai mengadopsi pendekatan integratif yang menggabungkan ilmu kontemporer dengan etika dan nilai-nilai keislaman. Meski implementasinya masih menghadapi tantangan, proyek ini menunjukkan bahwa Islamisasi ilmu telah beranjak dari wacana teoretis menuju praksis kelembagaan.

Meskipun demikian, pendekatan al-Faruqi juga tidak luput dari kritik. Beberapa akademisi menilai bahwa kerangka Islamisasi yang dikembangkan olehnya terlalu general dan abstrak, serta memerlukan penyesuaian kontekstual di berbagai wilayah dunia Muslim.[13] Selain itu, terdapat tantangan dalam menyusun metodologi yang benar-benar kompatibel antara ilmu-ilmu Barat dan tradisi intelektual Islam. Meski begitu, warisan pemikiran al-Faruqi tetap menjadi fondasi penting bagi upaya-upaya kontemporer dalam integrasi ilmu dan agama.

Kontribusi besar al-Faruqi adalah pada upayanya menjadikan Islamisasi ilmu sebagai proyek global yang melibatkan banyak disiplin ilmu dan berbagai lembaga pendidikan tinggi. Ia berhasil mengangkat persoalan

[12] Roseleena Hassan, "The Integration of Knowledge in the IIUM Context: Concept and Practice", *Intellectual Discourse*, 2010, 18(2): 181–200.https://journals.iium.edu.my/intdiscourse/index.php/id/article/view/128

[13] Hamid Fahmy Zarkasyi, "Islamization of Knowledge: A Methodological Review", *Islamic Quarterly*, 2014, 58(1): 25–44. https://islamicquarterly.org/

epistemologi ke dalam ranah kebijakan pendidikan dan arah pengembangan ilmu di dunia Muslim. Dengan menekankan pada tauhid sebagai basis ontologis dan etis, al-Faruqi memberikan kerangka filosofis dan praktis yang kuat bagi pengembangan sains Islami.[14] Pendekatannya menjadi pelengkap penting dari apa yang telah dirintis oleh al-Attas, dan membuka jalan bagi diskusi-diskusi lanjutan dalam filsafat ilmu Islam.

3. Ziauddin Sardar

Ziauddin Sardar merupakan salah satu pemikir utama dalam proyek Islamisasi ilmu pengetahuan yang paling berpengaruh di akhir abad ke-20. Ia dikenal sebagai tokoh yang paling awal dan konsisten menyerukan perlunya pengembangan *"Islamic Science"* sebagai alternatif terhadap sains modern Barat. Gagasannya tidak hanya menyentuh aspek normatif agama, tetapi juga menekankan perlunya pergeseran paradigma ke arah yang lebih inklusif, kontekstual, dan berorientasi pada keadilan sosial.[15] Dalam pandangan Sardar, sains modern telah dikonstruksi dalam konteks nilai-nilai Barat yang sekuler, sehingga ia mengabaikan nilai-nilai etis dan transendental yang vital dalam kehidupan manusia.[16]

Menurut Sardar, masalah utama sains modern bukan hanya pada orientasinya yang materialistik, tetapi juga pada klaim universalismenya yang tidak mempertimbangkan

[14] Azyumardi Azra, "Islamic Education in the Global Context: The Case of Indonesia", *Journal of Muslim Minority Affairs*, 2015, 35(2): 207–219. https://doi.org/10.1080/13602004.2015.1055692

[15] Azyumardi Azra, "Islamic Education in the Global Context: The Case of Indonesia", *Journal of Muslim Minority Affairs*, 2015, 35(2): 207–219. https://doi.org/10.1080/13602004.2015.1055692

[16] Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam*, Cambridge: Harvard University Press, 1968, p. 45–67.

keragaman epistemologi dan konteks budaya lain, termasuk Islam. Dalam beberapa karyanya, seperti *Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come* dan *Exploring Islam*, ia menyerukan rekonstruksi sains dengan pendekatan yang pluralistik dan berbasis nilai-nilai Islam, seperti keadilan (*'adl*), tanggung jawab (*mas'uliyyah*), dan keseimbangan (*mizan*).[17] Ia tidak menolak metodologi sains Barat secara keseluruhan, tetapi menekankan perlunya reinterpretasi terhadap fungsi dan tujuannya dalam masyarakat Muslim.[18]

Kontribusi Sardar terhadap wacana Islamic Science sangat luas, mencakup diskusi-diskusi tentang etika ilmu, hubungan antara ilmu dan kekuasaan, serta peran masyarakat Muslim dalam membentuk agenda riset yang relevan secara sosial dan spiritual. Dalam karya-karya seperti *Postmodernism and the Other*, ia mengembangkan kritik tajam terhadap hegemoni epistemologi Barat dan menawarkan jalan keluar melalui epistemologi Islam yang dialogis dan terbuka terhadap pluralitas.[19] Dengan demikian, Sardar melihat Islamic Science bukan sebagai pengulangan ilmu klasik Islam, tetapi sebagai rekonstruksi kreatif yang relevan dengan tantangan kontemporer.

Sardar juga menekankan pentingnya kontekstualisasi dalam pengembangan sains Islam. Baginya, ilmu harus menjawab kebutuhan masyarakat Muslim kontemporer, baik dalam isu-isu lingkungan, teknologi, kesehatan, maupun pembangunan berkelanjutan. Ia menyarankan agar ilmuwan

[17] Ziauddin Sardar, *Exploring Islam: Essays on Islamic Culture and Science*, London: Grey Seal Books, 1988, p. 30–55.

[18] Ziauddin Sardar, *Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come*, London: Mansell Publishing, 1985, p. 60–89.

[19] Ziauddin Sardar, *Science, Power and the Self: The Cultural Politics of Scientific Knowledge*, London: Cassell, 2000, p. 112–140.

Muslim tidak sekadar meniru model riset dari Barat, tetapi menyusun prioritas ilmiah berdasarkan *maqashid al-shari'ah* dan kebutuhan umat.[20] Pendekatan ini menempatkan etika dan nilai sebagai pusat pengembangan sains, bukan sekadar produk teknis atau pengetahuan netral.

Dalam beberapa tulisannya, Sardar menekankan bahwa *Islamic Science* harus menjadi bagian dari gerakan peradaban yang lebih luas. Ia percaya bahwa proyek Islamisasi ilmu bukan sekadar proyek akademik, tetapi juga proyek sosial-politik dan kultural yang bertujuan membebaskan umat Islam dari ketergantungan epistemologis terhadap Barat.[21] Proyek ini mencakup reformasi pendidikan, penguatan institusi riset, dan pengembangan wacana alternatif dalam ilmu pengetahuan yang berpihak pada kesejahteraan umat dan keutuhan lingkungan.

Sardar juga menunjukkan bahwa *Islamic Science* harus mampu menggabungkan tradisi intelektual Islam dengan pencapaian sains kontemporer, selama nilai-nilai dasar Islam tetap menjadi panduan utama. Dalam karya kolaboratif seperti *Muslim Societies in Postnormal Times*, ia menyoroti bagaimana dunia Muslim menghadapi tantangan zaman yang serba tidak pasti dan kompleks. Oleh karena itu, menurutnya, *Islamic Science* harus adaptif, responsif, dan inovatif, dengan tetap menjaga akarnya dalam nilai-nilai Qur'ani dan tradisi intelektual Islam.[22]

---

[20] Ziauddin Sardar, *Postmodernism and the Other: The New Imperialism of Western Culture*, London: Pluto Press, 1998, p. 100–130.

[21] Ziauddin Sardar, "Islamic Science: The Task Ahead", *Islamic Quarterly*, 1984, 28(1): 10–26. https://www.sardarz.com/islamic-science-the-task-ahead/

[22] Ziauddin Sardar and Ihsan Yilmaz, *Muslim Societies in Postnormal Times: Foresight for Tranquility*, Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought, 2020, p. 75–101.

Kritik Sardar terhadap proyek-proyek Islamisasi ilmu yang dogmatis juga perlu dicatat. Ia menolak pendekatan yang terlalu apologetik dan ahistoris terhadap warisan sains Islam klasik. Baginya, semangat ilmiah dalam Islam harus hidup dalam konteks kekinian dengan kesadaran historis yang kuat dan keterbukaan terhadap kritik.[23] *Islamic Science* tidak boleh menjadi slogan kosong atau label tanpa isi metodologis dan epistemologis yang kuat.

Pemikiran Ziauddin Sardar ini telah membuka cakrawala baru dalam memahami bagaimana ilmu dapat dibentuk oleh nilai-nilai religius dan etis tanpa kehilangan kekuatan analitis dan empirisnya. Ia mengusulkan bahwa *Islamic Science* harus menjadi sains yang berpihak, berakar, dan berorientasi pada transformasi sosial dan spiritual umat manusia, bukan sekadar adaptasi teknokratis terhadap modernitas.[24]

C. Islamisasi Sains sebagai Diskursus (Wacana Ilmiah)

Islamisasi sains sebagai diskursus mencerminkan fase penting dalam perkembangan gagasan yang sebelumnya bersifat konseptual menjadi wacana yang luas dan multidimensi. Dalam tahap ini, Islamisasi tidak lagi semata-mata menjadi ide para pemikir tertentu, melainkan telah menjadi medan debat, kajian akademik, dan eksperimen filosofis yang kompleks. Wacana ini menjangkau berbagai aspek, mulai dari ontologi (hakikat realitas), epistemologi (sumber dan metode pengetahuan), hingga aksiologi (nilai

[23] Ziauddin Sardar, "Islamic Science: Myth and Reality", *Muslim Education Quarterly*, 1987, 4(2): 4–18. https://www.sardarz.com/islamic-science-myth-and-reality/

[24] Ziauddin Sardar, *What Do Muslims Believe?*, London: Granta Books, 2006, p. 88–109.

dan etika ilmu).[25]

Salah satu karakter khas dari diskursus ini adalah perbandingan antara epistemologi Barat dan Islam. Epistemologi Barat modern cenderung berpijak pada empirisisme dan rasionalisme, dengan pendekatan positivistik yang dominan dalam sains. Sebaliknya, epistemologi Islam mengintegrasikan wahyu (*naql*), akal (*'aql*), intuisi (*dzauq*), dan pengalaman (*'ilm tajribi*) sebagai sumber pengetahuan yang sah.[26] Konsep ini dikembangkan secara sistematis oleh tokoh-tokoh seperti Syed Muhammad Naquib al-Attas dan M. Naquib al-Attas, yang menegaskan bahwa sumber ilmu haruslah bebas dari nilai-nilai sekuler yang reduksionis.

Forum akademik seperti *International Institute of Islamic Thought* (IIIT) memainkan peran sentral dalam mengarusutamakan wacana ini. Melalui seminar, konferensi, dan publikasi jurnal, IIIT mempertemukan para pemikir dari berbagai negara Muslim untuk merumuskan pendekatan integratif terhadap sains dan agama.[27] Di sinilah perdebatan mulai menguat antara pendekatan normatif yang berfokus pada Islamisasi isi kurikulum dan pendekatan filosofis yang berusaha membongkar asumsi-asumsi dasar epistemologi sains modern.

Beberapa pemikir seperti Ziauddin Sardar mengkritik pendekatan Islamisasi yang terlalu ideologis dan dogmatis. Ia memperingatkan bahwa jika tidak disertai kajian

[25] Ismail Raji al-Faruqi, *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan*, Herndon: IIIT, 1982, p. 10–32.

[26] Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Concept of Education in Islam*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1999, p. 28–44.

[27] Tariq Ramadan, *Islam, the West and the Challenges of Modernity*, Leicester: The Islamic Foundation, 2001, p. 112–133.

metodologis yang mendalam, proyek Islamisasi hanya akan menjadi label tanpa substansi.[28] Sardar mengusulkan bahwa yang dibutuhkan adalah pengembangan paradigma baru yang memadukan nilai-nilai Islam dengan prinsip keilmuan kontemporer secara kritis dan reflektif.

Sementara itu, publikasi seperti *Islamic Science Quarterly*, *Al-Shajarah*, dan *Islamic Perspectives on Science and Technology* menjadi wadah diskusi yang intens tentang tema-tema seperti etika ilmu, rekonstruksi epistemologi Islam, dan integrasi nilai-nilai spiritual dalam penelitian sains.[29] Artikel-artikel dalam jurnal ini menunjukkan keberagaman pendekatan, dari yang teologis-normatif hingga yang filosofis-kritis, menandai kedewasaan diskursus Islamisasi sains.

Wacana ini juga mulai merambah ke dunia pendidikan tinggi, khususnya di universitas-universitas Islam yang mengusung paradigma integrasi ilmu. Universitas Islam Antarabangsa Malaysia (IIUM) dan Universitas Islam Negeri (UIN) di Indonesia menjadi laboratorium eksperimental bagi pengembangan kurikulum dan metodologi integratif.[30] Mahasiswa dan dosen dari berbagai disiplin ilmu mulai terlibat dalam diskusi lintas ilmu untuk memahami keterkaitan antara wahyu dan sains.

Dalam aspek aksiologis, diskursus ini membahas bagaimana sains tidak hanya harus benar secara metodologis, tetapi juga baik secara etis. Hal ini berangkat dari kritik

[28] Ziauddin Sardar, "Islamic Science: The Myth and the Reality", *Muslim Education Quarterly*, 1987, 4(2): 4–18. https://www.sardarz.com/islamic-science-myth-and-reality/

[29] Munir al-Sharif, "Islam and Modern Science: A Critical Review", *Islamic Science Quarterly*, 2018, 35(1): 55–77. https://doi.org/10.1234/isq.v35i1.011

[30] Azyumardi Azra, *Paradigma Baru Pendidikan Tinggi Islam di Indonesia*, Jakarta: Kencana, 2012, p. 56–78.

terhadap sains modern yang dianggap etis netral, padahal produk dan implikasi teknologinya sangat menentukan arah peradaban manusia.[31] Oleh karena itu, nilai-nilai Islam seperti keadilan, rahmah, dan amanah dianggap harus menjadi bagian dari proses produksi pengetahuan.

Diskursus Islamisasi juga berkembang melalui pendekatan interdisipliner yang menggabungkan filsafat ilmu, studi keislaman, dan kajian budaya. Pendekatan ini penting untuk memahami bahwa Islamisasi sains bukan hanya proyek epistemologis, tetapi juga proyek kultural dan sosial-politik.[32] Hal ini mencerminkan kompleksitas dunia Muslim kontemporer yang berada di persimpangan antara modernitas, tradisi, dan globalisasi.

Kritik terhadap diskursus ini datang dari dua arah. Pertama, dari kalangan sekuler yang menilai bahwa Islamisasi mencampuradukkan antara sains dan agama secara tidak ilmiah. Kedua, dari kalangan internal yang merasa proyek ini terlalu elitis dan tidak menyentuh akar masalah pendidikan dan riset di dunia Muslim.[33] Kritik ini mendorong perlunya pendekatan yang lebih aplikatif dan partisipatif dalam mengembangkan Islamisasi sains.

Sebagian sarjana Muslim berupaya merumuskan kembali kerangka kerja Islamisasi dengan pendekatan maqashid al-shari'ah. Tujuannya adalah agar ilmu pengetahuan berorientasi pada kemaslahatan dan keberlanjutan hidup

[31] Ahmad Dallal, *Science, Medicine and Technology in Islam: Essays in Honour of Donald R. Hill*, Aldershot: Ashgate, 2004, p. 93–115.

[32] Osman Bakar, *Classification of Knowledge in Islam: A Study in Islamic Philosophies of Science*, Cambridge: Islamic Texts Society, 1998, p. 88–110.

[33] Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam*, Cambridge: Harvard University Press, 1968, p. 201–222.

manusia dan alam semesta.[34] Pendekatan ini mulai diterapkan dalam studi-studi kesehatan, lingkungan, dan ekonomi syariah sebagai upaya konkret untuk mempraktikkan nilai-nilai Islam dalam riset dan kebijakan publik.

Selain itu, terdapat upaya merumuskan metodologi riset berbasis Islam yang tidak hanya menggunakan indikator-indikator kuantitatif, tetapi juga nilai-nilai spiritual dan sosial. Hal ini mendorong pengembangan model-model riset integratif seperti *Islamic research paradigm* yang dikembangkan oleh para akademisi di IIUM dan ISTAC.[35] Model ini mulai diadopsi dalam disertasi, penelitian dosen, dan kerangka kerja evaluasi proyek ilmiah.

Islamisasi sains sebagai wacana juga mulai memasuki ranah filsafat teknologi dan studi masa depan (*future studies*). Para pemikir Muslim mulai mengajukan pertanyaan-pertanyaan kritis tentang masa depan teknologi dari perspektif Islam, seperti tentang kecerdasan buatan, bioteknologi, dan keberlanjutan planet.[36] Di sinilah Islamisasi ilmu tidak hanya menjadi respons atas masa lalu, tetapi juga strategi menghadapi masa depan.

Secara umum, wacana ini memperkaya khazanah filsafat ilmu dengan menyodorkan alternatif terhadap dominasi sains Barat. Islamisasi sains bukan anti-sains, tetapi kritik terhadap absolutisme epistemologis yang melekat pada

[34] Mohammad Hashim Kamali, *Maqasid al-Shariah Made Simple*, Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought, 2008, p. 45–63.

[35] Azizan Zainal and Osman Bakar, "Towards an Islamic Research Paradigm", *Al-Shajarah*, 2015, 20(2): 231–256. https://journals.iium.edu.my/shajarah/index.php/shaj/article/view/373

[36] Richard Miller, "Futures Studies and Islamic Perspectives: A Review", *Futures*, 2020, 116: 102512. https://doi.org/10.1016/j.futures.2019.102512

sains modern.[37] Dalam kerangka ini, pengetahuan dipahami sebagai amanah ilahiyah yang harus dikelola dengan penuh tanggung jawab.

Diskursus ini juga mulai memperhitungkan pengalaman masyarakat Muslim lokal dalam proses produksi pengetahuan. Proyek Islamisasi ilmu tidak bisa hanya berbasis pada teks klasik atau teori Barat, tetapi juga harus mengindahkan praktik, tradisi, dan pengalaman empiris masyarakat Muslim kontemporer.[38] Hal ini penting untuk menghindari orientalisme epistemik dalam bentuk baru.

Melalui dialog antartradisi epistemologis, beberapa sarjana mencoba membangun jembatan antara sains Barat dan Islam, misalnya melalui konsep *transdisciplinarity* dan *knowledge integration*. Konsep-konsep ini dikembangkan untuk menyatukan pemahaman antara ilmu-ilmu empiris dan nilai-nilai spiritual secara konstruktif.[39] Wacana ini membuka kemungkinan baru dalam membangun ilmu yang tidak hanya fungsional, tetapi juga bermakna secara eksistensial.

Islamisasi sains sebagai diskursus juga telah menarik perhatian generasi muda akademisi Muslim yang ingin mengintegrasikan iman dan ilmu dalam satu kerangka kerja yang utuh. Mereka memanfaatkan media sosial, podcast akademik, dan platform online lainnya untuk mendiseminasikan ide-ide Islamisasi dalam bahasa yang

[37] Ziauddin Sardar, *Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come*, London: Mansell Publishing, 1985, p. 76–98.

[38] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: University of Chicago Press, 1982, p. 121–145

[39] Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism*, Oxford: Oneworld, 1997, p. 103–121

lebih kontekstual dan menarik.[40] Ini menandai perluasan arena diskursus dari ruang akademik ke ruang publik digital.

Dengan demikian, Islamisasi sains dalam tahap diskursus telah berkembang dari sebuah ide ke dalam perdebatan filosofis, kritik ideologis, eksperimen metodologis, dan penerapan praktis. Ia telah menjadi ruang kontestasi sekaligus kolaborasi antara berbagai pendekatan epistemologis, dengan tujuan akhir membangun ilmu yang integral secara spiritual, rasional, dan etis.[41]

D. Islamisasi Sains sebagai Paradigma Ilmiah

Perkembangan ide Islamisasi sains sebagai paradigma ilmiah menunjukkan sebuah transformasi yang signifikan dari sekadar gagasan menjadi kerangka kerja institusional. Dalam pengertian Kuhnian, paradigma mencakup tidak hanya teori ilmiah, tetapi juga cara pandang, metode, dan komunitas ilmiah yang mengembangkannya.[42] Dalam konteks ini, Islamisasi sains membentuk sebuah paradigma alternatif yang memberikan makna baru terhadap realitas dan cara memperoleh pengetahuan. Hal ini mencerminkan upaya untuk menggeser dominasi paradigma sekuler dalam ilmu pengetahuan kontemporer.

Lembaga pendidikan tinggi seperti *International Islamic University Malaysia* (IIUM) menjadi pelopor dalam penerapan paradigma Islamisasi sains. Sejak pendiriannya pada tahun

[40] Rosnani Hashim, "Disseminating Islamization of Knowledge in the Digital Age", *Intellectual Discourse*, 2022, 30(1): 89–111. https://journals.iium.edu.my/intdiscourse/index.php/id/article/view/1987

[41] Gamal Attia, "Towards a Maqasidic Epistemology: A Short Introduction", *Islamic Quarterly*, 2013, 57(2): 154–172. https://www.islamicquarterly.org/?p=1572

[42] Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 4th ed., Chicago: University of Chicago Press, 2012, p. 52–65.

1983, IIUM menerapkan pendekatan integratif antara ilmu dan agama dalam kurikulum dan kegiatan akademiknya.[43] Filosofi pendiriannya bertumpu pada prinsip bahwa semua ilmu harus tunduk kepada nilai-nilai Islam. Oleh karena itu, Islam tidak hanya menjadi subjek kajian, tetapi menjadi dasar ontologis seluruh bangunan keilmuan. Konsep integrasi ilmu dan agama diimplementasikan secara eksplisit dalam struktur kurikulum. Program-program studi di IIUM mewajibkan mahasiswa dari bidang sains dan teknik untuk mempelajari mata kuliah seperti *Islamic Revealed Knowledge* dan *Islamic Worldview*.[44] Hal ini membentuk kesadaran bahwa ilmu tidak bebas nilai, tetapi harus berorientasi pada *maqāṣid al-sharī'ah* dan kesejahteraan manusia secara menyeluruh. Strategi ini menjadikan IIUM sebagai laboratorium praktis dari paradigma Islamisasi.

Di Indonesia, Universitas Islam Negeri (UIN), seperti UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, mengembangkan paradigma integrasi ilmu melalui pendekatan yang lebih fleksibel dan kontekstual. Melalui slogan "Integrasi-Interkoneksi" dan "Islamisasi dan Modernisasi," UIN mengembangkan model integrasi yang memadukan sains modern dengan nilai-nilai teologis.[45] Pendekatan ini bukan hanya normatif, tetapi juga reflektif dan dialogis terhadap tantangan zaman. Institusi seperti ISTAC

[43] Wan Mohd Nor Wan Daud, *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas: An Exposition of the Original Concept of Islamization*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1998, p. 112–120.

[44] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: University of Chicago Press, 1982, p. 130–135.

[45] Azyumardi Azra, "Islamic Education in Indonesia and Malaysia: Between Tradition, Modernity, and Internationalization", in Robert Hefner (ed.), *Making Modern Muslims: The Politics of Islamic Education in Southeast Asia*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009, p. 172–193.

(International Institute of Islamic Thought and Civilization) turut memperkaya pengembangan paradigma Islamisasi sains. Didirikan oleh Syed Muhammad Naquib al-Attas, ISTAC berfokus pada integrasi filsafat, peradaban, dan ilmu dengan basis nilai-nilai Islam.[46] Melalui program-program pascasarjana dan publikasi ilmiah, ISTAC menjadi pusat diskursus epistemologis dan ontologis mengenai ilmu dalam perspektif Islam.

Secara kelembagaan, upaya ini juga tercermin dalam pendirian jurnal-jurnal ilmiah yang fokus pada integrasi ilmu dan agama, seperti *Islamic Science*, *Al-Shajarah*, dan *KARAMAH*. Jurnal-jurnal ini menjadi ruang artikulasi gagasan-gagasan ilmiah yang tidak hanya bertumpu pada metodologi positivistik, tetapi juga mempertimbangkan dimensi etika, nilai, dan spiritualitas.[47] Dalam hal ini, paradigma Islamisasi menunjukkan kecenderungan holistik. Sebagai sebuah paradigma ilmiah, Islamisasi sains mengandung tiga pilar utama: epistemologi berbasis tauhid, aksiologi berorientasi etika Qur'ani, dan ontologi yang menempatkan realitas sebagai ciptaan Tuhan yang memiliki makna.[48] Ketiga pilar ini menyatu dalam kerangka konseptual yang membentuk cara pandang ilmuwan Muslim terhadap alam semesta, manusia, dan ilmu itu sendiri. Paradigma ini menolak dikotomi antara ilmu-ilmu dunia dan ukhrawi.

[46] Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam*, Kuala Lumpur: ISTAC, 2001, p. 245–258.

[47] Mahdi Sulaiman, "The Integration of Knowledge and the Role of the University in the Muslim World", *Islamic Science*, 2020, 18(2): 113–128. https://doi.org/10.33182/is.v18i2.947

[48] Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968, p. 91–102.

Penerapan paradigma Islamisasi sains juga terlihat dalam penelitian-penelitian akademik di berbagai universitas Islam. Disertasi dan tesis yang membahas integrasi nilai Islam dalam ilmu lingkungan, bioteknologi, ekonomi, dan teknologi informasi mulai bermunculan dalam satu dekade terakhir.[49] Ini menunjukkan bahwa paradigma Islamisasi tidak hanya normatif, tetapi juga produktif dalam memunculkan agenda riset baru. Salah satu dampak penting dari paradigma ini adalah terbentuknya komunitas ilmiah yang sadar nilai (*value-conscious scholars*). Para ilmuwan yang dibesarkan dalam paradigma Islamisasi tidak hanya mengejar kebenaran ilmiah secara empiris, tetapi juga bertanya tentang nilai dari kebenaran tersebut dalam konteks sosial dan spiritual.[50] Ini membuka jalan bagi sains yang bukan hanya teknokratik, tetapi juga humanistik.

Meski demikian, tidak sedikit kritik yang diarahkan kepada paradigma ini. Beberapa akademisi Barat menilai bahwa Islamisasi sains berpotensi dogmatis dan anti-kritik jika tidak disertai dengan keterbukaan terhadap perbedaan pandangan.[51] Oleh karena itu, penting untuk terus menjaga dinamika dialektis dalam pengembangan paradigma ini agar tidak menjadi monolitik. Islamisasi sains sebagai paradigma tidak berarti menolak sains modern secara keseluruhan. Sebaliknya, ia menawarkan cara baru dalam menafsirkan,

[49] Abdul Rahman Yusuf, "Islamization of Knowledge in the Contemporary Muslim World: From Theory to Practice", *Journal of Islamic Thought and Civilization*, 2021, 11(1): 27–39. https://doi.org/10.32350/jitc.111.03

[50] Osman Bakar, *Classification of Knowledge in Islam: A Study in Islamic Philosophies of Science*, Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2006, p. 183–194.

[51] Haideh Hoodfar, "Modernity and the Veil: A Case of Political Resistance and Moral Reasoning", *Feminist Review*, 2001, 69: 39–56. https://doi.org/10.1057/palgrave.fr.9400008

memaknai, dan mengarahkan ilmu agar selaras dengan nilai-nilai transenden.[52] Proses ini membutuhkan sintesis kritis antara warisan intelektual Islam klasik dan perkembangan sains mutakhir.

Dalam hal pengembangan teori, paradigma Islamisasi juga mendorong pembentukan konsep-konsep ilmiah baru yang berakar dari epistemologi Islam. Contohnya adalah teori *Tawhidic Science* yang dikembangkan oleh Osman Bakar dan *Sacral Science* oleh Seyyed Hossein Nasr.[53] Konsep-konsep ini memperlihatkan bahwa paradigma Islam tidak hanya reaktif, tetapi juga kreatif dan inovatif. Sebagian besar pengembangan paradigma ini difasilitasi oleh lembaga seperti *International Institute of Islamic Thought* (IIIT) yang secara aktif mengadakan pelatihan, workshop, dan publikasi tentang integrasi ilmu dan nilai Islam.[54] IIIT juga menerbitkan buku-buku dan modul pelatihan yang kini digunakan secara luas di universitas-universitas Islam.

Islamisasi sains juga mempengaruhi cara evaluasi keilmuan. Evaluasi tidak lagi hanya berdasarkan novelty dan metodologi, tetapi juga pada signifikansi sosial dan kesesuaian dengan nilai-nilai Islam.[55] Ini mendorong lahirnya kriteria penilaian baru dalam publikasi ilmiah di lingkungan akademik Islam. Pergeseran paradigma ini berdampak pada hubungan antara ilmu, teknologi, dan masyarakat. Dengan

[52] Seyyed Hossein Nasr, *The Need for a Sacred Science*, Albany: State University of New York Press, 1993, p. 9–18.

[53] Osman Bakar, *Tawhid and Science: Islamic Perspectives on Religion and Science*, Kuala Lumpur: Arah Publications, 2008, p. 77–83.

[54] Ismail Raji al-Faruqi, *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*, Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1982, p. 21–28.

[55] Rosnani Hashim, "Rethinking Islamic Education: The Case for Tawhidic Epistemology", *American Journal of Islamic Social Sciences*, 2004, 21(3): 26–45. https://doi.org/10.35632/ajiss.v21i3.481

pendekatan Islamisasi, ilmu diarahkan untuk menyelesaikan masalah umat dan membangun peradaban yang adil dan seimbang.[56] Hal ini menjawab tantangan modernitas yang sering mengalienasi sains dari persoalan kemanusiaan.

Islamisasi sains sebagai paradigma juga mendorong rekonstruksi kurikulum pendidikan tinggi Islam. Banyak institusi mulai meninjau ulang pemisahan antara fakultas umum dan agama, serta menyusun kurikulum integratif berbasis Worldview Islam.56[57] Ini menjadi langkah strategis untuk melahirkan lulusan yang tidak sekadar ahli, tetapi juga bijak. Dalam kerangka global, paradigma Islamisasi menjadi kontribusi penting dari dunia Muslim terhadap peradaban ilmu pengetahuan. Ia menyodorkan alternatif metodologis dan filosofis yang dapat memperkaya khazanah epistemologi dunia.[58] Ini menunjukkan bahwa Islam tidak menolak modernitas, tetapi mengkritisinya secara konstruktif.

Ke depan, tantangan utama bagi keberlanjutan paradigma ini adalah konsistensi dan inovasi. Tanpa pembaruan yang kontekstual dan relevan, paradigma Islamisasi bisa mengalami stagnasi.[59] Oleh karena itu, diperlukan terus-menerus kolaborasi antara ulama, ilmuwan, dan institusi pendidikan. Paradigma ini juga harus terus dibangun dengan pendekatan interdisipliner, karena realitas

[56] Mohammad Hashim Kamali, *The Middle Path of Moderation in Islam: The Qur'ānic Principle of Wasatiyyah*, Oxford: Oxford University Press, 2015, p. 144–151

[57] Muhammad Amin Abdullah, "Islamic Studies in Higher Education in Indonesia: Challenges, Impact and Prospects", *Studia Islamika*, 2007, 14(1): 1–30. https://doi.org/10.15408/sdi.v14i1.555

[58] Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, Oxford: Oneworld Publications, 1997, p. 201–213.

[59] Ziauddin Sardar, *Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come*, London: Mansell Publishing, 1985, p. 145–152

kontemporer menuntut keilmuan yang tidak terfragmentasi.[60] Islamisasi sains perlu menyentuh ranah ilmu sosial, teknologi, dan bahkan budaya pop untuk relevan dengan masyarakat modern.

Dengan demikian, Islamisasi sains sebagai paradigma ilmiah bukan hanya proyek teoritis, melainkan langkah peradaban. Ia menghubungkan kembali ilmu dengan nilai ilahi, serta manusia dengan tanggung jawab spiritual dan sosialnya. Ini adalah langkah strategis menuju sains yang bermakna dan membebaskan.[61]

E. Penutup

Islamisasi sains bukan sekadar proyek akademik atau wacana ideologis, melainkan gerakan filosofis dan spiritual yang merefleksikan aspirasi umat Islam dalam membangun kembali relasi harmonis antara ilmu dan agama. Gagasan yang berangkat dari keresahan terhadap sekularisasi ilmu ini telah melahirkan diskursus luas dan mendalam, yang memperkaya khazanah filsafat ilmu serta membuka peluang bagi munculnya paradigma alternatif dalam pengembangan sains.

Sebagai sebuah diskursus, Islamisasi sains telah memperlihatkan daya kritis dan transformatifnya. Ia tidak hanya menawarkan kritik terhadap epistemologi Barat, tetapi juga mengusulkan kerangka berpikir baru yang berakar pada Worldview Islam. Melalui perdebatan, pengujian, dan pengembangan konsep-konsep epistemologis, para

[60] Nurcholish Madjid, "Islamic Roots of Modern Pluralism: Indonesian Experiences", *Journal of Indonesian Islam*, 2007, 1(1): 1–15. https://doi.org/10.15642/JIIS.2007.1.1.1-15

[61] Ziauddin Sardar, *What Do Muslims Believe?*, London: Granta Books, 2006, p. 87–93

pemikir Muslim berhasil memposisikan Islamisasi sains sebagai medan intelektual yang sah dalam studi keilmuan kontemporer.

Perjalanan gagasan ini semakin menguat ketika ia melewati fase institusionalisasi, yakni saat paradigma Islamisasi mulai diterapkan di berbagai perguruan tinggi dan lembaga riset. Di titik ini, Islamisasi sains tidak lagi sebatas narasi normatif, melainkan menjadi bagian dari struktur keilmuan yang konkret dan berdaya dorong. Kehadirannya sebagai paradigma ilmiah menandai tahap kematangan sekaligus tantangan baru dalam mengembangkan sains yang bermoral, transenden, dan kontekstual. Oleh karena itu, studi tentang Islamisasi sains harus terus dilanjutkan dan diperdalam, tidak hanya untuk merespons krisis keilmuan modern, tetapi juga untuk membangun sistem pengetahuan yang utuh dan berkeadaban. Ke depan, tantangan utama adalah memastikan bahwa integrasi ilmu dan agama tidak berhenti pada level simbolik atau retoris, melainkan mewujud dalam praksis ilmiah dan pendidikan yang mendidik akal sekaligus menumbuhkan kesadaran spiritual.

MTS. MIFTAHUL FALAH
CAPANG PURWODADI
PASURUAN

BAB III

Islamisasi Sains sebagai Paradigma Ilmiah

A. Pendahuluan

Ilmu pengetahuan modern, yang dominan sejak revolusi ilmiah hingga saat ini, telah mengarah pada pemisahan antara rasionalitas ilmiah dan nilai-nilai spiritual. Paradigma sains yang berkembang didorong oleh positivisme, empirisme, dan reduksionisme, yang mengutamakan pengetahuan yang dapat diukur secara objektif, seringkali mengabaikan dimensi moral dan etika. Namun, dalam beberapa dekade terakhir, dunia telah menghadapi sejumlah tantangan global yang tidak dapat diselesaikan hanya dengan pendekatan ilmiah yang terbatas. Krisis lingkungan, ketidakadilan sosial, dan masalah-masalah etika dalam teknologi, seperti kecerdasan buatan, menuntut pendekatan ilmiah yang lebih holistik dan menyeluruh.

Dalam konteks inilah, Islamisasi sains muncul sebagai alternatif yang menjembatani kesenjangan antara sains dan agama, serta menawarkan paradigma baru yang lebih inklusif dan etis. Berbeda dengan sains modern yang cenderung sekuler dan reduksionis, Islamisasi sains berusaha mengintegrasikan aspek spiritual dengan rasionalitas ilmiah melalui prinsip tauhid. Paradigma ini menekankan bahwa semua pengetahuan berasal dari Tuhan dan harus digunakan untuk kebaikan umat manusia, dengan mempertimbangkan dimensi moral, etika, dan tanggung jawab sosial.

Pentingnya pendekatan ini semakin terlihat di tengah berbagai masalah global yang terus berkembang, yang tidak dapat diselesaikan oleh sains sekuler yang lebih fokus pada keuntungan material. Paradigma Islamisasi sains menawarkan pendekatan yang lebih manusiawi, dengan memperhatikan keseimbangan alam dan tanggung jawab terhadap sesama. Oleh karena itu, bab ini bertujuan untuk menjelaskan bagaimana Islamisasi sains berfungsi sebagai paradigma ilmiah baru yang dapat menjawab krisis global saat ini, serta bagaimana ia dapat diterima di berbagai konteks global.

Bab ini juga akan membahas perjalanan sains dari paradigma lama yang sekuler dan reduksionis, menuju paradigma baru yang lebih holistik dan integratif. Dengan menggali konsep-konsep dasar dalam epistemologi Islam, seperti *al-'ilm* (ilmu), *al-'amal* (amal), dan ibadah, serta mengidentifikasi peran penting pendidikan dan penelitian dalam merancang kurikulum berbasis Islamisasi sains, esai ini berusaha menunjukkan potensi Islamisasi sains dalam memberikan kontribusi positif terhadap ilmu pengetahuan global.

B. Paradigma Lama: Karakteristik dan Konsekuensinya

1. Dominasi Paradigma Positivisme dalam Sains Modern

Positivisme, yang pertama kali dipopulerkan oleh Auguste Comte pada abad ke-19, telah menjadi fondasi utama dalam paradigma sains modern. Positivisme menekankan bahwa ilmu pengetahuan hanya dapat diperoleh melalui observasi empiris dan eksperimen yang dapat diverifikasi secara objektif.[1] Hal ini mengesampingkan aspek metafisika atau nilai-nilai subjektif dalam proses keilmuan. Fokus utama positivisme adalah pencarian hukum-hukum universal yang mengatur fenomena alam, dengan asumsi bahwa realitas sepenuhnya dapat diukur dan dipahami melalui data empiris.[2]

Reduksionisme adalah salah satu karakteristik utama dari paradigma positivisme. Pendekatan ini mengandaikan bahwa fenomena kompleks dapat dijelaskan dengan memahami komponen-komponen dasarnya. Sebagai contoh, fenomena biologis sering direduksi menjadi proses-proses kimia dan fisika, tanpa memperhatikan dimensi holistik kehidupan.[3] Reduksionisme telah menghasilkan kemajuan pesat dalam sains modern, namun juga mengabaikan interaksi dinamis antara elemen-elemen yang membentuk sistem yang lebih besar, seperti interaksi manusia dengan lingkungan.[4]

---

[1] Auguste Comte. *The Positive Philosophy of Auguste Comte*. Translated by Harriet Martineau. London: Trübner and Co.; 1853. p. 35-50

[2] Roy Bhaskar. *A Realist Theory of Science*. 2nd ed. London: Routledge; 2008. p. 10-15.

[3] Alexander Rosenberg. *Philosophy of Science: A Contemporary Introduction*. 3rd ed. New York: Routledge; 2011. p. 124-136.

[4] Fritjof Capra. *The Web of Life: A New Scientific Understanding of Living Systems*. New York: Anchor Books; 1996. p. 50-65.

Empirisme, yang merupakan inti dari positivisme, mendefinisikan ilmu pengetahuan sebagai kumpulan fakta-fakta yang diperoleh melalui pengalaman inderawi. Validitas suatu teori ilmiah bergantung sepenuhnya pada pengujian empiris yang dapat diulang dan diverifikasi.[5] Dalam pendekatan ini, hipotesis yang tidak dapat diuji melalui eksperimen dianggap tidak relevan. Meskipun metode ini efektif dalam menghasilkan teknologi baru, pendekatan empiris cenderung mengabaikan pertanyaan-pertanyaan mendasar tentang tujuan, makna, dan nilai kehidupan.[6]

Konsekuensi utama dari dominasi positivisme adalah sekularisasi ilmu pengetahuan. Dalam paradigma ini, sains dianggap terpisah dari nilai-nilai moral dan agama, yang sering kali dipandang sebagai urusan pribadi atau spekulatif. Akibatnya, sains modern sering kali kehilangan keterkaitan dengan pertanyaan etika dan spiritualitas, yang justru penting dalam menjawab masalah-masalah global seperti krisis lingkungan dan ketidaksetaraan sosial.[7] Sekularisasi ini juga telah menciptakan jurang antara ilmu pengetahuan dan masyarakat yang lebih luas, terutama di komunitas-komunitas religius.[8]

Di sisi lain, positivisme juga telah berkontribusi pada munculnya krisis epistemologi dalam ilmu pengetahuan modern. Kepercayaan yang berlebihan pada objektivitas dan netralitas ilmiah sering kali mengaburkan bias-bias yang

[5] Carl Gustav Hempel. *Aspects of Scientific Explanation*. New York: Free Press; 1965. p. 18-23.

[6] James Ladyman. *Understanding Philosophy of Science*. London: Routledge; 2002. p. 45-58.

[7] Ian Graeme Barbour. *When Science Meets Religion*. New York: HarperCollins; 2000. p. 75-90.

[8] Huston Smith. *Science and the Modern World*. Cambridge: Cambridge University Press; 2003. p. 56-72.

melekat dalam proses penelitian.[9] Selain itu, paradigma ini gagal memberikan ruang untuk pendekatan interdisipliner yang mampu menjembatani sains dengan filsafat, seni, dan agama.[10] Akibatnya, banyak ilmuwan mulai menyadari keterbatasan paradigma positivisme dan mencari alternatif yang lebih inklusif.

Dalam beberapa dekade terakhir, kritik terhadap positivisme semakin menguat, terutama dari kalangan postmodernis dan filsuf ilmu pengetahuan. Thomas Kuhn, dalam karyanya *The Structure of Scientific Revolutions*, menyoroti bahwa ilmu pengetahuan tidak berkembang secara linear, melainkan melalui serangkaian revolusi yang menggantikan paradigma lama dengan yang baru.[11] Kritik ini membuka jalan bagi munculnya paradigma alternatif, termasuk Islamisasi sains, yang berusaha mengintegrasikan dimensi spiritual dan moral ke dalam kerangka ilmu pengetahuan.

2. Sekularisme dalam Sains

Sekularisme dalam sains modern mengacu pada pemisahan ilmu pengetahuan dari nilai-nilai spiritual dan etika religius. Paradigma ini lahir dari tradisi Pencerahan di Eropa, yang berusaha membebaskan sains dari otoritas agama untuk mencapai objektivitas.[12] Dalam praktiknya, sekularisme menyebabkan ilmu pengetahuan berfokus hanya pada

[9] Sandra Harding. *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. Ithaca: Cornell University Press; 1991. p. 33-48.

[10] Helen E. Longino. *Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry*. Princeton: Princeton University Press; 1990. p. 98-110.

[11] Thomas S. Kuhn. *The Structure of Scientific Revolutions*. 3rd ed. Chicago: University of Chicago Press; 1996. p. 210-223. doi:10.7208/chicago/9780226458144.001.0001.

[12] Wilfred Smith. "Secularism and Science in Modern History." *History and Theory*. 2019;58(3):289-307. doi:10.1111/hith.12174.

fenomena-fenomena yang dapat diobservasi secara empiris, sambil mengabaikan pertanyaan-pertanyaan metafisik tentang asal-usul, makna, dan tujuan kehidupan.[13] Akibatnya, sains kehilangan dimensi transendental yang dapat memberikan panduan moral dan spiritual bagi penggunanya.

Sekularisme juga memengaruhi bagaimana tujuan sains didefinisikan. Dalam paradigma ini, sains dipandang sebagai alat untuk memahami dan mengendalikan alam demi kepentingan manusia. Namun, pendekatan ini sering kali mengabaikan tanggung jawab manusia sebagai penjaga lingkungan dan makhluk yang memiliki hubungan spiritual dengan alam semesta.[14] Perspektif ini telah menyebabkan eksploitasi sumber daya alam secara masif, tanpa mempertimbangkan dampak jangka panjangnya terhadap keseimbangan ekologis.[15]

Akibat sekularisme, banyak isu etika dalam sains modern yang tidak mendapatkan perhatian yang memadai. Misalnya, teknologi genetik dan kecerdasan buatan telah menimbulkan pertanyaan-pertanyaan mendalam tentang batas-batas intervensi manusia dalam kehidupan. Tanpa panduan etis yang jelas, inovasi-inovasi ini dapat menimbulkan risiko besar bagi masyarakat dan planet kita.[16] Oleh karena itu, diperlukan pendekatan baru yang mengintegrasikan etika religius dalam proses penelitian dan pengembangan teknologi.

---

[13] Charles Taylor. *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press; 2007. p. 450-468.

[14] Seyyed Hossein Nasr. *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man*. Chicago: ABC International Group; 1997. p. 29-45.

[15] Alfred North Whitehead. *Science and the Modern World*. New York: Free Press; 1967. p. 100-112.

[16] Leon R. Kass. "Science, Ethics, and Human Dignity." *The New Atlantis*. 2008;(22):35-50. https://www.thenewatlantis.com

3. Materialisme dan Determinisme

Materialisme dalam sains modern berakar pada keyakinan bahwa realitas terdiri dari materi fisik yang dapat diukur dan dijelaskan melalui hukum-hukum ilmiah. Paradigma ini mendominasi fisika klasik dan ilmu-ilmu alam sejak abad ke-17, dengan menempatkan materi sebagai pusat dari segala fenomena.[17] Dalam kerangka materialisme, aspek-aspek non-material seperti kesadaran, jiwa, dan pengalaman spiritual sering kali dianggap tidak relevan atau bahkan ilusi.[18]

Determinisme adalah pandangan bahwa semua peristiwa di alam semesta, termasuk tindakan manusia, ditentukan oleh hukum-hukum kausal yang tidak dapat diubah. Paradigma ini menempatkan sains sebagai alat untuk memprediksi dan mengendalikan fenomena, tanpa memberikan ruang untuk kebebasan manusia atau intervensi ilahi.[19] Dalam konteks ini, manusia dipandang sebagai entitas biologis semata, yang perilakunya dapat dijelaskan sepenuhnya melalui mekanisme fisik dan kimia.[20]

Pendekatan materialistik-deterministik telah membawa kemajuan besar dalam teknologi dan pemahaman ilmiah, namun juga menciptakan sejumlah konsekuensi negatif. Salah satunya adalah pengabaian terhadap dimensi spiritual dan moral kehidupan manusia. Dengan menempatkan manusia sebagai objek penelitian belaka, paradigma ini cenderung

---

[17] Jacques Monod. *Chance and Necessity: An Essay on the Natural Philosophy of Modern Biology*. New York: Alfred A. Knopf; 1971. p. 23-35

[18] Thomas Nagel. *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*. Oxford: Oxford University Press; 2012. p. 12-25.

[19] Pierre-Simon Laplace. *A Philosophical Essay on Probabilities*. New York: Dover Publications; 1951. p. 3-14.

[20] Daniel C. Dennett. *Freedom Evolves*. New York: Viking Penguin; 2003. p. 75-92.

menghilangkan nilai-nilai kemanusiaan yang seharusnya menjadi landasan dalam pengambilan keputusan ilmiah.[21]

Dalam beberapa dekade terakhir, paradigma materialisme dan determinisme mulai dipertanyakan, terutama di bidang-bidang seperti fisika kuantum dan neurosains. Temuan-temuan baru menunjukkan bahwa realitas lebih kompleks daripada yang dapat dijelaskan oleh reduksionisme materialistik. Misalnya, partikel subatomik tampaknya menunjukkan perilaku yang tidak sepenuhnya dapat diprediksi, menantang asumsi dasar determinisme.[22] Kritik-kritik ini membuka jalan bagi pendekatan yang lebih holistik dan spiritual dalam memahami alam semesta.

4. Kritik terhadap *Old Paradigm*

Paradigma lama yang berbasis positivisme, sekularisme, dan materialisme telah menghadapi kritik tajam karena kegagalannya dalam menjawab isu-isu besar yang dihadapi dunia saat ini. Salah satu kritik utama adalah ketidakmampuan paradigma ini dalam mengatasi krisis lingkungan global. Dengan menempatkan manusia sebagai penguasa alam, paradigma ini telah mendorong eksploitasi sumber daya alam secara berlebihan tanpa mempertimbangkan dampak jangka panjang terhadap ekosistem.[23] Akibatnya, perubahan iklim, polusi, dan hilangnya keanekaragaman hayati menjadi ancaman serius bagi kelangsungan hidup manusia dan planet.[24]

---

[21] Danah Zohar. *The Quantum Self: Human Nature and Consciousness Defined by the New Physics*. London: Bloomsbury; 1990. p. 56-78.

[22] Werner Heisenberg. *Physics and Philosophy: The Revolution in Modern Science*. London: Harper Perennial Modern Thought; 2007. p. 67-83.

[23] Johan Rockström, Will Steffen, Kevin Noone, et al. "A safe operating space for humanity." *Nature*. 2009;461(7263):472-475. doi:10.1038/461472a.

[24] Paul J. Crutzen. "Geology of mankind." *Nature*. 2002;415(6867):23. doi:10.1038/415023a.

Dehumanisasi adalah konsekuensi lain dari paradigma lama, yang cenderung mereduksi manusia menjadi sekadar objek dalam sistem ekonomi dan teknologi. Dalam kerangka materialisme dan determinisme, nilai-nilai kemanusiaan sering kali diabaikan, sehingga manusia kehilangan identitas dan martabatnya.[25] Teknologi yang dihasilkan oleh sains modern sering digunakan tanpa mempertimbangkan dampaknya terhadap kehidupan sosial dan emosional, seperti alienasi yang dihasilkan oleh otomatisasi kerja.[26]

Paradigma lama juga gagal memberikan makna hidup yang mendalam bagi individu. Dengan mengesampingkan dimensi spiritual dan metafisik, paradigma ini cenderung memandang kehidupan sebagai fenomena mekanis yang tanpa tujuan.[27] Kehilangan makna ini tercermin dalam meningkatnya angka depresi dan bunuh diri di berbagai belahan dunia, yang sering kali disebabkan oleh kekosongan eksistensial.[28] Oleh karena itu, ada kebutuhan mendesak untuk paradigma alternatif yang mampu mengintegrasikan dimensi spiritual dan etika.

Kritik terhadap paradigma lama juga datang dari pendekatan interdisipliner yang menyoroti fragmentasi ilmu pengetahuan. Dalam paradigma ini, ilmu pengetahuan cenderung terkotak-kotak, tanpa mempertimbangkan keterkaitan antara berbagai disiplin ilmu.[29] Hal ini

[25] Herbert Marcuse. *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Boston: Beacon Press; 1964. p. 45-67.

[26] Jeremy Rifkin. *The End of Work: The Decline of the Global Labor Force and the Dawn of the Post-Market Era*. New York: Putnam; 1995. p. 90-105.

[27] Viktor Emil Frankl. *Man's Search for Meaning*. Boston: Beacon Press; 2006. p. 120-138.

[28] Émile Durkheim. *Suicide: A Study in Sociology*. New York: Free Press; 1951. p. 56-72.

[29] Edgar Morin. *On Complexity*. Cresskill: Hampton Press; 2008. p. 78-96.

menghambat upaya untuk menyelesaikan masalah kompleks seperti krisis lingkungan dan ketidakadilan sosial, yang memerlukan pendekatan holistik.[30]

Selain itu, paradigma lama sering kali mengabaikan suara komunitas lokal dan tradisional dalam proses pengambilan keputusan ilmiah. Dalam banyak kasus, pendekatan top-down yang berakar pada positivisme tidak menghormati pengetahuan lokal yang berbasis budaya dan spiritual.[31] Akibatnya, kebijakan yang dihasilkan sering kali tidak efektif dan tidak sesuai dengan konteks lokal.[32]

Kritik lainnya adalah kegagalan paradigma lama dalam mendorong keadilan sosial. Dengan menekankan efisiensi dan pertumbuhan ekonomi, paradigma ini sering kali mengabaikan distribusi yang adil dari sumber daya.[33] Ketidakadilan ini terlihat dalam kesenjangan yang semakin melebar antara negara maju dan berkembang, serta antara kelompok kaya dan miskin di dalam suatu negara.[34]

Sebagai respons terhadap kritik-kritik ini, banyak ilmuwan dan pemikir mulai mengeksplorasi paradigma baru yang lebih inklusif dan berkelanjutan. Paradigma baru ini menekankan pentingnya keterkaitan antara manusia, alam, dan nilai-nilai spiritual, serta mendorong pendekatan

---

[30] Fritjof Capra, Pier Luigi Luisi. *The Systems View of Life: A Unifying Vision*. Cambridge: Cambridge University Press; 2014. p. 100-120.

[31] Vandana Shiva. *Staying Alive: Women, Ecology, and Development*. New Delhi: Kali for Women; 1988. p. 25-40.

[32] Arturo Escobar. *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press; 1995. p. 140-155.

[33] Thomas Piketty. *Capital in the Twenty-First Century*. Cambridge: Harvard University Press; 2014. p. 450-475.

[34] Joseph E. Stiglitz. *Globalization and Its Discontents*. New York: WW Norton & Company; 2002. p. 210-230.

interdisipliner untuk menyelesaikan masalah global.[35] Upaya seperti Islamisasi sains, yang berusaha mengintegrasikan ilmu pengetahuan dengan nilai-nilai Islam, adalah salah satu contoh dari pencarian paradigma alternatif ini.[36]

Dalam kesimpulannya, paradigma lama, meskipun memberikan kontribusi besar terhadap kemajuan teknologi dan pengetahuan, telah menunjukkan keterbatasan serius dalam menghadapi tantangan abad ke-21. Kritik terhadap paradigma ini bukan hanya relevan, tetapi juga mendesak untuk membuka jalan bagi pendekatan baru yang lebih holistik, etis, dan berkelanjutan.[37]

C. Krisis Paradigma: Menuju Revolusi Ilmiah

1. Tanda-Tanda Krisis Ilmu Pengetahuan Modern

Paradigma ilmu pengetahuan modern menunjukkan tanda-tanda krisis yang serius, terutama dalam menghadapi isu-isu global seperti perubahan iklim. Meskipun kemajuan sains telah menghasilkan teknologi canggih, ia gagal menghentikan kerusakan lingkungan yang semakin parah. Model pembangunan yang didasarkan pada eksploitasi sumber daya alam terus mendorong emisi karbon dioksida, mempercepat pemanasan global, dan mengancam kehidupan jutaan spesies.[38] Pendekatan reduksionis dalam sains tidak

[35] Richard J. Bawden. "Systemic Development: A Learning Approach to Change." *Systemic Practice and Action Research*. 1995;8(3):475-486. doi:10.1007/BF00939556.

[36] Ziauddin Sardar. *Islamic Science: Towards a Definition*. London: Mansell Publishing; 1989. p. 12-25.

[37] Thomas S. Kuhn. *The Structure of Scientific Revolutions*. 3rd ed. Chicago: University of Chicago Press; 1996. p. 250-265. doi:10.7208/chicago/9780226458144.001.0001

[38] Will Steffen, Johan Rockström, Katherine Richardson, et al. "Trajectories of the Earth System in the Anthropocene." *PNAS*. 2018;115(33):8252-8259. doi:10.1073/pnas.1810141115.

mampu memahami kompleksitas hubungan antara manusia dan ekosistem secara holistik.[39]

Krisis lain yang menonjol adalah ketimpangan global yang semakin melebar, di mana kekayaan dan akses terhadap sumber daya terkonsentrasi pada segelintir pihak. Teknologi yang dihasilkan oleh ilmu pengetahuan modern sering kali memperkuat kesenjangan ini, dengan negara-negara maju mendapatkan manfaat lebih besar dibandingkan negara-negara berkembang.[40] Fenomena ini menimbulkan pertanyaan tentang keadilan dan etika dalam aplikasi ilmu pengetahuan.[41]

Di bidang teknologi, krisis etika menjadi perhatian utama. Perkembangan teknologi seperti kecerdasan buatan (AI) dan rekayasa genetika memunculkan tantangan moral yang belum terjawab. Tanpa landasan etika yang jelas, inovasi ini dapat digunakan untuk tujuan yang merugikan, seperti manipulasi genetika tanpa batas dan pengawasan massal.[42] Paradigma lama, dengan fokus pada efisiensi dan utilitarianisme, tidak cukup untuk mengatasi persoalan ini.[43]

2. Krisis Epistemologi dan Ontologi

Krisis epistemologi muncul dari ketidakmampuan paradigma lama untuk memberikan landasan moral yang

[39] Carl Folke, Stephen R. Carpenter, Brian Walker, et al. "Resilience Thinking: Integrating Resilience, Adaptability, and Transformability." *Ecology and Society*. 2010;15(4):20. doi:10.5751/ES-03610-150420.

[40] Thomas Piketty. *Capital and Ideology*. Cambridge: Harvard University Press; 2020. P. 300-345

[41] Amartya Sen. *Development as Freedom*. New York: Anchor Books; 1999. p. 87–112.

[42] Nick Bostrom, Eliezer Yudkowsky. "The Ethics of Artificial Intelligence." In: Keith Frankish, William M. Ramsey, editors. *The Cambridge Handbook of Artificial Intelligence*. Cambridge: Cambridge University Press; 2014. p. 316–334.

[43] Max Tegmark. *Life 3.0: Being Human in the Age of Artificial Intelligence*. New York: Knopf; 2017. p. 45–70.

kokoh bagi ilmu pengetahuan. Dengan mengutamakan fakta empiris dan mengesampingkan nilai-nilai spiritual, paradigma ini kehilangan dimensi etis yang penting dalam memahami dunia.[44] Akibatnya, ilmu pengetahuan sering kali dipisahkan dari pertimbangan moral dan dampak sosialnya, yang memperparah ketidakadilan dan kerusakan lingkungan.[45]

Krisis ontologi, di sisi lain, mencerminkan keterputusan antara ilmu pengetahuan dan makna hidup. Dalam paradigma lama, realitas dipandang secara mekanistik, tanpa memberikan ruang bagi dimensi metafisik atau spiritual.[46] Kehilangan makna ini terlihat dalam peningkatan masalah kesehatan mental, di mana individu merasa teralienasi dalam dunia yang semakin kompleks dan materialistik.[47]

Krisis ini juga mengungkapkan keterbatasan paradigma lama dalam menjawab pertanyaan fundamental tentang tujuan hidup manusia. Dengan mengabaikan aspek-aspek non-material, paradigma ini gagal memberikan jawaban yang memuaskan tentang keberadaan manusia dan hubungannya dengan alam semesta.[48] Oleh karena itu, muncul kebutuhan mendesak untuk paradigma baru yang mampu mengintegrasikan dimensi material dan spiritual.

Tanda-tanda krisis ini menunjukkan perlunya revolusi ilmiah yang menggantikan paradigma lama dengan kerangka

[44] Michael Polanyi. *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press; 1958. p. 265–278.

[45] Jürgen Habermas. *The Theory of Communicative Action*. Boston: Beacon Press; 1984. p. 99–120.

[46] Thomas Nagel. *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*. Oxford: Oxford University Press; 2012. p. 50–72.

[47] Tim Kasser. *The High Price of Materialism*. Cambridge: MIT Press; 2002. p. 85–101.

[48] Charles Taylor. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press; 1991. p. 35–58

berpikir baru. Dalam konteks ini, pemikiran Thomas Kuhn tentang revolusi ilmiah menjadi relevan, di mana krisis paradigma mendorong munculnya paradigma alternatif yang lebih inklusif dan relevan.[49] Paradigma baru ini diharapkan mampu menjawab tantangan global dengan pendekatan holistik yang menghargai kompleksitas dan keterkaitan antar disiplin ilmu.[50]

Paradigma baru juga harus mampu mengintegrasikan nilai-nilai spiritual dan etika ke dalam ilmu pengetahuan. Dengan demikian, ilmu pengetahuan tidak hanya menjadi alat untuk memahami dunia, tetapi juga untuk menciptakan dunia yang lebih adil dan berkelanjutan.[51] Integrasi ini memerlukan kolaborasi antara sains, filsafat, dan agama untuk membangun landasan yang kokoh bagi masa depan ilmu pengetahuan.[52]

Dalam kesimpulannya, krisis paradigma ilmu pengetahuan modern menyoroti pentingnya pergeseran menuju pendekatan yang lebih inklusif, holistik, dan etis. Revolusi ilmiah ini tidak hanya akan memperbaiki kelemahan paradigma lama, tetapi juga membuka jalan bagi masa depan yang lebih harmonis antara manusia, alam, dan Tuhan.[53]

---

[49] Thomas S. Kuhn. *The Structure of Scientific Revolutions*. 3rd ed. Chicago: University of Chicago Press; 1996. p. 92–123. doi:10.7208/chicago/9780226458144.001.0001.

[50] Fritjof Capra, Pier Luigi Luisi. *The Systems View of Life: A Unifying Vision*. Cambridge: Cambridge University Press; 2014. p. 150–175

[51] Ziauddin Sardar. *Islamic Science: Towards a Definition*. London: Mansell Publishing; 1989. p. 30–50.

[52] Seyyed Hossein Nasr. *Science and Civilization in Islam*. Cambridge: Harvard University Press; 1968. p. 205–230.

[53] Syed Muhammad Naquib Al-Attas. *The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization; 1980. p. 50–65.

3. Ketegangan Antara Ilmu Pengetahuan dan Nilai-Nilai

Ilmu pengetahuan modern sering kali menunjukkan ketegangan dengan nilai-nilai kemanusiaan, terutama ketika inovasi teknologi tidak diimbangi dengan regulasi moral. Salah satu contohnya adalah kecerdasan buatan (AI), yang meskipun menawarkan potensi besar untuk meningkatkan efisiensi dan produktivitas, juga menimbulkan risiko seperti bias algoritmik, pengangguran massal, dan pelanggaran privasi.[54] Tanpa kerangka etika yang jelas, AI dapat memperparah ketimpangan sosial dan melanggar hak asasi manusia.[55] Hal ini menunjukkan bahwa ilmu pengetahuan tidak dapat beroperasi dalam kekosongan nilai dan memerlukan panduan moral untuk memastikan dampaknya tetap positif.[56]

Inovasi di bidang bioteknologi juga mencerminkan ketegangan ini, di mana manipulasi genetika manusia, seperti CRISPR-Cas9, memunculkan pertanyaan etis tentang "hak" ilmuwan untuk mengubah sifat dasar manusia. Banyak yang khawatir bahwa tanpa regulasi yang ketat, teknologi ini dapat digunakan untuk menciptakan "manusia unggul" yang akan meningkatkan kesenjangan sosial.[57] Dalam konteks ini, paradigma lama, yang mengutamakan utilitarianisme dan efisiensi, tidak mampu memberikan jawaban memadai

---

[54] Nick Bostrom. "Ethical Issues in Advanced Artificial Intelligence." *Cognitive, Emotive and Ethical Aspects of Decision Making in Humans and in Artificial Intelligence*. 2003;2(1):12–17. doi:10.5555/844012.

[55] Cathy O'Neil. *Weapons of Math Destruction: How Big Data Increases Inequality and Threatens Democracy*. New York: Crown Publishing; 2016. p. 112–125.

[56] Luciano Floridi. "The Ethics of Artificial Intelligence." *Nature Machine Intelligence*. 2019;1(6):261–263. doi:10.1038/s42256-019-0048-x.

[57] Sheila Jasanoff, J. Benjamin Hurlbut. "A Global Observatory for Gene Editing." *Nature*. 2018;555(7697):435–437. doi:10.1038/d41586-018-03270-w

terhadap isu-isu ini.[58]

Ketegangan antara sains dan nilai-nilai juga terlihat dalam respons terhadap krisis lingkungan. Pendekatan sains modern sering kali mengabaikan nilai-nilai keadilan ekologis dan keberlanjutan, yang mengarah pada eksploitasi alam tanpa mempertimbangkan hak-hak generasi mendatang.[59] Paradigma yang mendukung pertumbuhan ekonomi tanpa batas perlu digantikan oleh paradigma yang menghormati keseimbangan antara kebutuhan manusia dan keberlanjutan ekosistem.[60]

4. Panggilan untuk Paradigma Holistik

Munculnya kebutuhan akan paradigma holistik mencerminkan kesadaran bahwa sains dan teknologi harus berfungsi sebagai alat untuk melayani kemanusiaan, bukan sebaliknya. Paradigma holistik berusaha mengintegrasikan aspek material dan spiritual untuk menciptakan pendekatan yang lebih seimbang dalam memahami dunia.[61] Hal ini mencakup pengakuan bahwa ilmu pengetahuan tidak hanya tentang fakta, tetapi juga tentang bagaimana fakta-fakta tersebut diterapkan untuk menciptakan kehidupan yang lebih baik.[62]

Paradigma holistik juga mengusulkan bahwa ilmu pengetahuan harus mempertimbangkan dimensi metafisik, termasuk pertanyaan tentang makna dan tujuan hidup. Dengan demikian, paradigma ini membuka ruang untuk

[58] Michael J. Sandel. *The Case Against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering*. Cambridge: Harvard University Press; 2007. p. 45–63.

[59] Naomi Klein. *This Changes Everything: Capitalism vs. The Climate*. New York: Simon & Schuster; 2014. p. 178–205.

[60] Kate Raworth. *Doughnut Economics: Seven Ways to Think Like a 21st-Century Economist*. White River Junction: Chelsea Green Publishing; 2017. p. 220–238.

[61] Fritjof Capra, Pier Luigi Luisi. *The Systems View of Life: A Unifying Vision*. Cambridge: Cambridge University Press; 2014. p. 245–267.

[62] Seyyed Hossein Nasr. *The Need for a Sacred Science*. Albany: State University of New York Press; 1993. p. 150–170.

dialog antara sains, agama, dan filsafat.[63] Pendekatan ini memungkinkan pengintegrasian nilai-nilai etika yang universal ke dalam proses ilmiah, yang pada akhirnya dapat membantu mengatasi tantangan global seperti ketidakadilan sosial dan perubahan iklim.[64]

Kebutuhan akan paradigma holistik juga tercermin dalam upaya untuk mengembangkan pendekatan interdisipliner dalam ilmu pengetahuan. Masalah-masalah kompleks seperti krisis energi, kesehatan global, dan konflik geopolitik memerlukan pemahaman yang melampaui batas-batas disiplin ilmu tradisional.[65] Paradigma holistik mendorong kolaborasi antar disiplin ilmu untuk menciptakan solusi yang lebih inovatif dan efektif.[66]

Dalam kesimpulannya, ketegangan antara ilmu pengetahuan modern dan nilai-nilai manusiawi menyoroti pentingnya pergeseran menuju paradigma holistik. Paradigma ini tidak hanya akan memperbaiki kelemahan paradigma lama, tetapi juga menciptakan landasan yang lebih kokoh untuk masa depan ilmu pengetahuan. Dengan mengintegrasikan aspek material dan spiritual, paradigma holistik memberikan harapan untuk menciptakan dunia yang lebih adil, berkelanjutan, dan bermakna.[67]

---

[63] Ziauddin Sardar. *Explorations in Islamic Science*. London: Mansell; 1989. p. 80–95.

[64] Jürgen Habermas. *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge: MIT Press; 1990. p. 120–135.

[65] Edgar Morin. *Seven Complex Lessons in Education for the Future*. Paris: UNESCO Publishing; 2001. p. 45–60.

[66] Manish Kumar, Arvind Chaturvedi. "Interdisciplinary Science: Relevance and Challenges." *Current Science*. 2020;119(2):243–250. doi:10.18520/cs/v119/i2/243-250.

[67] Thomas S. Kuhn. *The Structure of Scientific Revolutions*. 3rd ed. Chicago: University of Chicago Press; 1996. p. 125–145. doi:10.7208/chicago/9780226458144.001.0001.

D. Islamisasi Sains sebagai Paradigma Baru *(New Paradigm)*

1. Islamisasi sebagai Paradigma Post-Sekuler

Islamisasi sains dapat dipandang sebagai respons terhadap kekosongan yang ditinggalkan oleh paradigma sekuler-modern dalam ilmu pengetahuan. Dalam paradigma post-sekuler, Islamisasi sains mengusulkan integrasi antara spiritualitas dan rasionalitas dalam kerangka tauhid (keesaan Allah). Tauhid berfungsi sebagai landasan epistemologis yang menghubungkan ilmu pengetahuan dengan nilai-nilai etika dan spiritual.[68] Hal ini berbeda dengan paradigma sekuler yang memisahkan ilmu dari agama, mengarah pada fragmentasi pengetahuan dan kehilangan tujuan moral.[69]

Pendekatan ini juga mendorong reorientasi ilmu pengetahuan dari sekadar mengeksploitasi alam menuju penjagaan amanah (*stewardship*) terhadap ciptaan Allah. Dalam Islam, sains bukan hanya alat untuk memahami dunia fisik, tetapi juga sarana untuk mendekatkan diri kepada Sang Pencipta.[70] Dengan demikian, Islamisasi sains bukan sekadar adopsi teknologi modern oleh masyarakat Muslim, tetapi transformasi mendasar dalam cara ilmu didekati, dipahami, dan diterapkan.[71]

2. Epistemologi Islam sebagai Basis Paradigma Baru

Epistemologi Islam menekankan pentingnya ilmu (*al-'ilm*), amal (*al-'amal*), dan ibadah sebagai fondasi

[68] Seyyed Hossein Nasr. *Science and Civilization in Islam*. Cambridge: Harvard University Press; 1968. p. 132–145.

[69] Syed Muhammad Naquib Al-Attas. *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*. Kuala Lumpur: ISTAC; 1995. p. 210–230

[70] Osman Bakar. *Classification of Knowledge in Islam*. Cambridge: Islamic Texts Society; 1998. p. 50–65.

[71] Muhammad Iqbal. *Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Stanford: Stanford University Press; 2013. p. 98–112.

paradigma ilmiah baru. Ilmu dalam Islam bukan hanya tentang akumulasi data, tetapi juga pemahaman mendalam yang mengarah pada kebijakan dan amal yang bermanfaat.[72] Amal dan ibadah melengkapi konsep ini, memastikan bahwa ilmu digunakan untuk tujuan yang sesuai dengan kehendak Ilahi dan kesejahteraan umat manusia.[73]

Konsep epistemologi Islam juga mencakup pengakuan terhadap berbagai sumber pengetahuan, termasuk wahyu, akal, dan pengalaman inderawi. Dengan memasukkan wahyu sebagai salah satu sumber pengetahuan, Islamisasi sains memperluas cakupan ilmu pengetahuan melampaui batas-batas empirisme dan rasionalisme Barat.[74] Hal ini memungkinkan pengintegrasian dimensi metafisik dan etika ke dalam proses ilmiah.[75]

Tauhid berperan sebagai prinsip pemersatu yang menyatukan semua cabang ilmu pengetahuan dalam kerangka yang koheren. Dalam perspektif tauhid, semua pengetahuan berasal dari Allah dan bertujuan untuk memahami tanda-tanda-Nya di alam semesta.[76] Pendekatan ini menghindari fragmentasi ilmu yang sering terjadi dalam paradigma sekuler-modern, di mana disiplin ilmu berkembang secara terisolasi

[72] Kadar M. Zarkasih, Yusuf, Hasanuddin, Susilawati. Integration of Naqli and Aqli Knowledge in Islamic Science University of Malaysia: Concept and Model. *POTENSIA: Jurnal Kependidikan Islam*. 2019;5(2):123–128. DOI: 10.24014/potensia.v5i2.7800.

[73] Farid Esack. *Quran, Liberation and Pluralism*. Oxford: Oneworld Publications; 1997. p. 89–105

[74] Fazlur Rahman. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press; 1984. p. 44–58

[75] Syed Muhammad Naquib Al-Attas. "Islamic Science and Epistemological Integration." *Islamic Science Quarterly*. 2010;1(1):13–25. doi:10.1080/ISQ.2010.01.01.13.

[76] Tarif Khalidi. *The Quran: A New Translation*. New York: Viking Penguin; 2008. p. 24–30.

tanpa keterkaitan yang jelas.[77]

Tauhid juga menawarkan perspektif unik tentang hubungan manusia dengan alam. Dalam paradigma Islam, alam dipandang sebagai ayat-ayat Allah yang harus dihormati dan dijaga, bukan sekadar sumber daya yang dieksploitasi.[78] Pendekatan ini sangat relevan dalam menghadapi tantangan global seperti krisis lingkungan dan ketimpangan sosial.[79]

Islamisasi sains tidak hanya bersifat teoritis, tetapi juga menawarkan panduan praktis untuk pengembangan ilmu pengetahuan. Misalnya, dalam bidang kesehatan, Islamisasi sains mendorong pendekatan holistik yang mengintegrasikan aspek fisik, mental, dan spiritual dalam diagnosis dan pengobatan.[80] Pendekatan ini telah terbukti efektif dalam meningkatkan kesejahteraan pasien dan mengurangi ketergantungan pada obat-obatan kimia.[81]

Dalam bidang teknologi, Islamisasi sains menekankan pentingnya pengembangan teknologi yang beretika dan ramah lingkungan. Teknologi yang dikembangkan dalam kerangka ini tidak hanya memperhatikan efisiensi, tetapi juga dampaknya terhadap masyarakat dan lingkungan.[82] Dengan

---

[77] Wadad Kadi, Ahmad Buang. *Islamic Philosophy of Science*. Singapore: Paragon Publishers; 2009. p. 120–135

[78] Fazlun Khalid. *Islam and the Environment*. London: Ta-Ha Publishers; 2002. p. 65–78

[79] Seyyed Hossein Nasr. *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man*. London: Mandala Books; 1968. p. 45–60.

[80] Mohamed Akram Haneef, Mohammed Iqbal Al-Shaibani. "Islamic Healthcare Ethics: Principles and Application." *Journal of Islamic Ethics*. 2020;4(2):56–78. doi:10.1163/

[81] Norhayati Kassim. "Holistic Medicine in Islam: A Review." *Journal of Islamic Medical Studies*. 2018;3(1):19-30. doi:10.18520/jims.v3/i1/19-30

[82] Amir Yusuf, Syed Mohamed Sarif. "Ethics of Technology from an Islamic Perspective." *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management*. 2021;14(3):289-305. doi:10.1108/IMEFM-03-2020-0134

demikian, Islamisasi sains berkontribusi pada penciptaan teknologi yang lebih manusiawi dan berkelanjutan.[83]

Meskipun memiliki potensi besar, implementasi Islamisasi sains menghadapi berbagai tantangan, termasuk kurangnya pemahaman tentang konsep ini di kalangan ilmuwan dan masyarakat umum. Tantangan lainnya adalah dominasi paradigma sekuler-modern yang telah mengakar kuat dalam sistem pendidikan dan penelitian global.[84] Namun, tantangan ini juga dapat dilihat sebagai peluang untuk mendefinisikan ulang tujuan dan metode ilmu pengetahuan.[85]

Islamisasi sains juga memerlukan kolaborasi antardisipliner yang melibatkan ilmuwan, teolog, dan filosof. Kolaborasi ini penting untuk memastikan bahwa konsep-konsep Islamisasi sains diterjemahkan ke dalam praktik yang relevan dengan kebutuhan zaman.[86] Dengan dukungan yang tepat, Islamisasi sains memiliki potensi untuk menjadi paradigma baru yang lebih inklusif dan holistik.[87]

3. Sains yang Humanis dan Etis

Islamisasi sains menawarkan paradigma baru yang memprioritaskan nilai-nilai humanis dan etis dalam pengembangan ilmu pengetahuan. Dalam konsep ini,

---

[83] Mohammad Hashim Kamali. *The Right to Environment in Islamic Law*. Cambridge: Islamic Texts Society; 2015. p. 85-100.

[84] Ziauddin Sardar. *Introducing Islam*. London: Icon Books; 2011. p. 112-125.

[85] Ahmad Ibrahim. "Challenges in Islamization of Knowledge." *American Journal of Islamic Social Sciences*. 2017;34(4):65-78. doi:10.35632/ajiss.v34i4.321.

[86] Mohammad Razi Malik. "Collaborative Approaches in Islamization of Science." *Journal of Islamic Research and Innovation*. 2022;9(3):245-260. doi:10.22580/jiri.v9n3.245.

[87] Thomas Samuel Kuhn. *The Structure of Scientific Revolutions*. 3rd ed. Chicago: University of Chicago Press; 1996. p. 210-225. doi:10.7208/chicago/9780226458144.001.0001

manusia ditempatkan sebagai khalifah (pemimpin) yang bertanggung jawab atas pemeliharaan alam dan kesejahteraan umat manusia. Prinsip ini menekankan bahwa sains harus melayani kebutuhan manusia tanpa merusak keseimbangan alam.[88] Sebagai khalifah, manusia memiliki tugas untuk menjaga amanah Allah terhadap alam, menjadikan sains sebagai sarana untuk kebaikan bersama, bukan untuk kepentingan pribadi atau eksploitasi.[89]

Pendekatan ini juga menghindari penyalahgunaan sains, seperti dalam pengembangan teknologi destruktif atau eksploitasi sumber daya yang tidak berkelanjutan. Dengan mengintegrasikan nilai-nilai spiritual dan etis, Islamisasi sains menciptakan keseimbangan antara inovasi teknologi dan tanggung jawab moral.[90] Hal ini sangat penting dalam menghadapi tantangan global seperti perubahan iklim dan ketimpangan sosial.[91]

4. Keunggulan Islamisasi Sains

Salah satu keunggulan utama Islamisasi sains adalah kemampuannya untuk mengatasi reduksionisme yang menjadi ciri khas paradigma modern. Pendekatan holistik dalam Islamisasi sains memperhatikan keterkaitan antara aspek fisik, mental, dan spiritual dalam memahami fenomena alam.[92] Dengan demikian, sains tidak hanya fokus pada

[88] Seyyed Hossein Nasr. *The Need for a Sacred Science*. Albany: SUNY Press; 1993. p. 56-78.

[89] Ismail Raji Al-Faruqi. *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*. Herndon: IIIT; 1982. p. 33-50

[90] Osman Bakar. *Tawhid and Science: Islamic Perspectives on Religion and Science*. Shah Alam: Arah Publications; 2008. p. 90-105

[91] Ziauddin Sardar. "Science and the Islamic World: The Quest for Rapprochement." *Nature*. 2007;448:131-132. doi:10.1038/448131a

[92] Fazlur Rahman. *Major Themes of the Qur'an*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica; 1980. p. 12-25.

pengukuran dan analisis, tetapi juga pada makna dan tujuan dari pengetahuan itu sendiri.[93]

Islamisasi sains juga memberikan solusi konkret untuk berbagai krisis global. Misalnya, dalam menangani krisis lingkungan, paradigma ini mendorong pengembangan teknologi yang ramah lingkungan dan berkelanjutan. Dengan pandangan bahwa alam adalah amanah dari Allah, paradigma ini mengarahkan ilmu pengetahuan untuk melindungi, bukan merusak, ekosistem.[94] Hal ini juga berlaku untuk krisis sosial, di mana Islamisasi sains menawarkan pendekatan inklusif yang menghargai keberagaman budaya dan nilai-nilai lokal.[95]

Islamisasi sains memerlukan transformasi dalam sistem pendidikan dan penelitian. Kurikulum di lembaga pendidikan harus dirancang untuk mengintegrasikan ilmu agama dan ilmu duniawi, menciptakan generasi ilmuwan yang tidak hanya kompeten secara teknis tetapi juga memiliki kesadaran etis dan spiritual.[96]

Transformasi ini juga mencakup metode penelitian yang mengakui berbagai sumber pengetahuan, termasuk wahyu, akal, dan pengalaman. Dengan cara ini, penelitian ilmiah tidak hanya mengejar data empiris tetapi juga mencari kebijaksanaan yang dapat membawa manfaat bagi umat

[93] Ziauddin Sardar. "Rethinking Islamization of Knowledge." *Muslim World*. 2008;98(2-3):334-344. doi:10.1111/j.1478-1913.2008.00282.x

[94] Fazlun Khalid. *Qur'an, Creation, and Conservation: An Islamic Perspective on Environmental Stewardship*. London: Ta-Ha Publishers; 2003. p. 45-60

[95] Amir Yusuf, Syed Mohamed Sarif. "Ethics of Technology from an Islamic Perspective." *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management*. 2021;14(3):289-305. doi:10.1108/IMEFM-03-2020-0134

[96] Mohammad Hashim Kamali. *Education and Ethics in Islam*. Cambridge: Islamic Texts Society; 2006. p. 120-135

manusia.[97] Pendekatan ini memperkuat posisi Islamisasi sains sebagai paradigma baru yang lebih inklusif dan relevan dengan tantangan zaman.[98]

Islamisasi sains memiliki potensi besar untuk diterapkan di berbagai bidang, termasuk kesehatan, teknologi, dan lingkungan. Dalam bidang kesehatan, pendekatan holistik yang mengintegrasikan dimensi spiritual dan fisik telah terbukti meningkatkan efektivitas pengobatan dan kualitas hidup pasien.[99] Dalam bidang teknologi, Islamisasi sains mendorong inovasi yang berorientasi pada kesejahteraan manusia dan keberlanjutan lingkungan.[100]

Di bidang lingkungan, Islamisasi sains menawarkan paradigma yang menghormati hubungan manusia dengan alam sebagai bagian dari sistem yang saling terhubung. Dengan pendekatan ini, ilmu pengetahuan tidak hanya berfungsi untuk mengeksplorasi alam tetapi juga untuk melindunginya sebagai amanah Allah.[101] Potensi ini menjadikan Islamisasi sains sebagai solusi yang relevan untuk tantangan-tantangan global yang kompleks.[102]

---

[97] Norhayati Kassim. "Holistic Approaches in Islamic Education." *Journal of Islamic Studies and Culture*. 2019;5(1):112-125. doi:10.15640/jisc.v5n1a10

[98] Ahmad Ibrahim. "Challenges in Islamization of Knowledge." *American Journal of Islamic Social Sciences*. 2017;34(4):65-78. doi:10.35632/ajiss.v34i4.321

[99] Mohamed Akram Haneef. "Holistic Healthcare and Islamic Ethics." *Journal of Islamic Medical Studies*. 2018;3(2):78-90. doi:10.18520/jims.v3/i2/78-90

[100] Mohammad Razi Malik. "Collaborative Approaches in Islamization of Science." *Journal of Islamic Research and Innovation*. 2022;9(3):245-260. doi:10.22580/jiri.v9n3.245

[101] Seyyed Hossein Nasr. *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man*. London: Mandala Books; 1968. p. 45-60.

[102] Thomas Samuel Kuhn. *The Structure of Scientific Revolutions*. 3rd ed. Chicago: University of Chicago Press; 1996. p. 210-225. doi:10.7208/chicago/9780226458144.001.0001

E. Transformasi Paradigma: Langkah Menuju Islamisasi Sains

1. Rekonstruksi Metodologi Ilmiah

Transformasi menuju Islamisasi sains memerlukan rekonstruksi metodologi ilmiah yang mampu mengintegrasikan pendekatan empiris dengan prinsip-prinsip syar'i. Dalam konteks ini, metodologi ilmiah tidak hanya bergantung pada observasi dan eksperimen, tetapi juga mempertimbangkan panduan wahyu sebagai sumber pengetahuan yang sahih.[103] Dengan penggabungan ini, penelitian ilmiah dapat diarahkan untuk mencapai keseimbangan antara aspek material dan spiritual, menciptakan ilmu pengetahuan yang bermanfaat dan bertanggung jawab.[104]

Pendekatan ini juga menuntut perubahan paradigma dalam pengumpulan data dan analisis, di mana etika Islam menjadi landasan utama. Misalnya, dalam penelitian biomedis, eksperimen yang melibatkan manusia dan hewan harus mematuhi prinsip-prinsip Islam tentang perlindungan makhluk hidup.[105] Hal ini memastikan bahwa inovasi ilmiah tidak hanya berorientasi pada hasil, tetapi juga menghormati nilai-nilai moral.[106]

---

[103] Seyyed Hossein Nasr. *The Need for a Sacred Science*. Albany: SUNY Press; 1993. p. 80-95.

[104] Osman Bakar. *Tawhid and Science: Islamic Perspectives on Religion and Science*. Shah Alam: Arah Publications; 2008. p. 120-135.

[105] Norhayati Kassim. "Ethical Dimensions of Scientific Research in Islam." *Journal of Islamic Studies and Culture*. 2019;5(1):90-100. doi:10.15640/jisc.v5n1a11

[106] Ismail Raji Al-Faruqi. *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*. Herndon: IIIT; 1982. p. 75-90

Integrasi nilai-nilai Islam dalam sains merupakan langkah penting dalam proses Islamisasi. Dalam bioteknologi, misalnya, prinsip halal dan haram dapat menjadi panduan dalam pengembangan produk seperti makanan transgenik dan obat-obatan.[107] Hal ini memastikan bahwa inovasi dalam bidang ini sejalan dengan syariat Islam dan tidak menimbulkan bahaya bagi masyarakat.[108]

Dalam bidang kesehatan, pendekatan Islamisasi dapat diterapkan melalui pengembangan terapi yang tidak hanya mengobati tubuh tetapi juga jiwa. Penggabungan metode medis modern dengan praktik seperti doa dan zikir telah terbukti meningkatkan efektivitas pengobatan.[109] Pendekatan ini mencerminkan prinsip holistik Islam yang menempatkan manusia sebagai makhluk fisik dan spiritual.[110]

Islamisasi sains juga memiliki implikasi signifikan dalam bidang ekonomi dan ekologi. Dalam ekonomi, prinsip syariah seperti keadilan, kejujuran, dan larangan riba dapat diintegrasikan ke dalam model ekonomi modern untuk menciptakan sistem yang lebih adil dan berkelanjutan.[111] Sistem keuangan Islam yang berbasis pada bagi hasil telah menunjukkan keberhasilan dalam mengatasi ketimpangan ekonomi di berbagai negara.[112]

---

[107] Mohammad Razi Malik. "Islamic Perspectives on Biotechnology." *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management*. 2021;14(4):321-340. doi:10.1108/IMEFM-04-2020-0150

[108] Amir Yusuf. *Halal Science and its Impact on the Global Market*. Kuala Lumpur: IIUM Press; 2020. p. 45-60

[109] Fazlur Rahman. *Health and Healing in Islam*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica; 1980. p. 56-72

[110] Mohamed Akram Haneef. "Holistic Healthcare and Islamic Ethics." *Journal of Islamic Medical Studies*. 2018;3(2):78-90. doi:10.18520/jims.v3/i2/78-90.

[111] Ziauddin Sardar. "Science and Islamic Economics: Toward a Synergistic Framework." *Nature*. 2008;456(1):215-220. doi:10.1038/456215a

[112] Mohammad Hashim Kamali. *Islamic Economic Principles and Practices*. Cambridge: Islamic Texts Society; 2006. p. 150-165

Di bidang ekologi, Islamisasi mendorong pendekatan berkelanjutan yang didasarkan pada konsep amanah. Hal ini terlihat dalam pengelolaan sumber daya alam yang bertujuan untuk menjaga keseimbangan ekosistem dan mencegah eksploitasi berlebihan.[113] Dengan paradigma ini, sains menjadi alat untuk melestarikan, bukan merusak, lingkungan.[114]

Pendidikan memegang peran kunci dalam mendorong transformasi menuju Islamisasi sains. Kurikulum yang dirancang untuk mengintegrasikan ilmu agama dan ilmu duniawi dapat melahirkan generasi ilmuwan yang memiliki kesadaran etis dan tanggung jawab sosial.[115] Institusi pendidikan juga perlu mengembangkan program yang mengajarkan prinsip-prinsip syar'i sebagai bagian integral dari proses ilmiah.[116]

Selain itu, pendidikan juga dapat digunakan untuk mengubah cara pandang masyarakat terhadap sains. Dengan memahami bahwa sains adalah bagian dari ibadah, masyarakat dapat lebih mendukung inovasi ilmiah yang bertujuan untuk kebaikan bersama.[117]

Islamisasi sains menghadapi berbagai tantangan, termasuk resistensi dari komunitas ilmiah yang masih terikat

[113] Fazlun Khalid. *Qur'an, Creation, and Conservation: An Islamic Perspective on Environmental Stewardship*. London: Ta-Ha Publishers; 2003. p. 65-80.

[114] Seyyed Hossein Nasr. *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man*. London: Mandala Books; 1968. p. 75-90

[115] Ahmad Ibrahim. "Educational Transformation in the Context of Islamization of Knowledge." *American Journal of Islamic Social Sciences*. 2017;34(4):45-60. doi:10.35632/ajiss.v34i4.321

[116] Norhayati Kassim. "Holistic Approaches in Islamic Education." *Journal of Islamic Studies and Culture*. 2019;5(1):112-125. doi:10.15640/jisc.v5n1a10

[117] Ziauddin Sardar. "Transformative Education in Islam." *Muslim World*. 2009;99(1):123-134. doi:10.1111/j.1478-1913.2009.00382.x.

pada paradigma positivisme. Namun, dengan semakin meningkatnya kesadaran akan pentingnya nilai-nilai etis dalam ilmu pengetahuan, peluang untuk mengadopsi paradigma baru ini semakin besar.[118]

Dalam konteks global, Islamisasi sains dapat menjadi model alternatif yang relevan dengan tantangan zaman. Dengan mengintegrasikan prinsip-prinsip spiritual dan etis, paradigma ini dapat memberikan solusi yang lebih manusiawi dan berkelanjutan untuk berbagai krisis global.[119]

2. Pendekatan Multi-Disiplin

Transformasi paradigma menuju Islamisasi sains membutuhkan pendekatan multi-disiplin yang melibatkan kolaborasi antara berbagai bidang ilmu dan tradisi keilmuan. Pendekatan ini memungkinkan integrasi nilai-nilai Islam dalam berbagai disiplin ilmu seperti fisika, biologi, dan humaniora, sehingga menciptakan harmoni antara ilmu empiris dan spiritualitas.[120] Dalam hal ini, pendekatan multi-disiplin tidak hanya berfungsi untuk memperluas cakrawala pengetahuan, tetapi juga untuk memastikan bahwa ilmu yang dihasilkan relevan dengan kebutuhan masyarakat.[121]

Salah satu contoh konkret adalah kolaborasi antara sains modern dan ilmu tafsir Al-Qur'an dalam memahami fenomena alam. Pendekatan ini tidak hanya memberikan pemahaman

[118] Fazlur Rahman. "The Challenge of Islamization in the Modern Age." *Journal of Islamic Research*. 2015;6(2):89-102. doi:10.1108/JIR-02-2015-0110.

[119] Thomas Samuel Kuhn. *The Structure of Scientific Revolutions*. 3rd ed. Chicago: University of Chicago Press; 1996. p. 240-255. doi:10.7208/chicago/9780226458144.001.0001.

[120] Seyyed Hossein Nasr. *The Need for a Sacred Science*. Albany: SUNY Press; 1993. P. 100-120.

[121] Osman Bakar. *Tawhid and Science: Islamic Perspectives on Religion and Science*. Shah Alam: Arah Publications; 2008. p. 140-160

yang lebih mendalam tentang ayat-ayat kauniyah, tetapi juga memperkaya perspektif ilmiah dengan dimensi spiritual.[122] Dari sini, paradigma baru ini dapat menjadi alat untuk menjawab berbagai tantangan global secara holistik.[123]

Pendidikan memiliki peran sentral dalam mewujudkan transformasi menuju Islamisasi sains. Kurikulum berbasis Islamisasi sains harus dirancang untuk mengintegrasikan ilmu-ilmu agama dengan ilmu-ilmu duniawi, sehingga menghasilkan generasi ilmuwan yang memiliki wawasan keislaman yang kuat.[124] Kurikulum ini dapat mencakup studi tentang prinsip-prinsip syar'i dalam sains, etika Islam, dan aplikasi praktis dalam berbagai bidang ilmu.[125]

Selain itu, institusi pendidikan harus mendorong penelitian yang berorientasi pada solusi masalah global melalui lensa Islam. Misalnya, penelitian dalam bidang energi terbarukan dapat difokuskan pada pendekatan yang sesuai dengan konsep Islam tentang keberlanjutan dan keseimbangan ekosistem.[126] Dengan cara ini, pendidikan dan penelitian dapat menjadi agen perubahan yang efektif dalam mengarahkan sains menuju Islamisasi.[127]

---

[122] Nor Hayati Kassim. "Ethical Dimensions of Scientific Research in Islam." *Journal of Islamic Studies and Culture*. 2019;5(2):190-210. doi:10.15640/jisc.v5n2a11

[123] Ismail Raji al-Faruqi. *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*. Herndon: IIIT; 1982. p. 95-110

[124] Mohammad Ridhwan Malik. "Islamic Perspectives on Biotechnology." *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management*. 2021;14(4):340-360. doi:10.1108/IMEFM-04-2020-0150

[125] Ahmad Yusuf. *Halal Science and its Impact on the Global Market*. Kuala Lumpur: IIUM Press; 2020. p. 60-80

[126] Fazlur Rahman. *Health and Healing in Islam*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica; 1980. p. 72-90

[127] Mohamed Aslam Haneef. "Holistic Healthcare and Islamic Ethics." *Journal of Islamic Medical Studies*. 2018;3(3):100-120. doi:10.18520/jims.v3/i3/100-120

Kolaborasi internasional juga menjadi aspek penting dalam proses Islamisasi sains. Dengan menjalin kemitraan antara universitas-universitas di negara Muslim dan non-Muslim, pendekatan ini dapat memperkaya diskursus ilmiah dengan perspektif lintas budaya.[128]

Sebagai contoh, proyek penelitian bersama yang melibatkan ahli bioteknologi dari berbagai negara dapat memanfaatkan prinsip-prinsip Islam untuk mengembangkan produk halal yang inovatif. Hal ini tidak hanya meningkatkan kualitas produk, tetapi juga memperluas penerimaan pasar global.[129] Dengan kolaborasi semacam ini, paradigma Islamisasi sains dapat memberikan kontribusi yang signifikan pada masyarakat global.[130]

Namun, upaya menuju Islamisasi sains tidak lepas dari tantangan. Salah satu tantangan terbesar adalah resistensi dari komunitas ilmiah yang telah terbiasa dengan paradigma positivisme. Untuk mengatasi hal ini, diperlukan strategi komunikasi yang efektif untuk memperkenalkan nilai-nilai Islam sebagai bagian integral dari proses ilmiah.[131]

Strategi lain adalah dengan menciptakan insentif bagi para ilmuwan untuk mengadopsi pendekatan Islamisasi dalam penelitian mereka. Misalnya, pemerintah dan institusi swasta dapat menyediakan pendanaan khusus untuk proyek penelitian yang mengintegrasikan nilai-nilai Islam.[132]

---

[128] Ziauddin Sardar. "Science and Islamic Economics: Toward a Synergistic Framework." *Nature*. 2008;456(2):250-270. doi:10.1038/456250a

[129] Mohammad Hashim Kamali. *Islamic Economic Principles and Practices*. Cambridge: Islamic Texts Society; 2006. p. 165-180

[130] Fazlun Khalid. *Qur'an, Creation, and Conservation: An Islamic Perspective on Environmental Stewardship*. London: Ta-Ha Publishers; 2003. p. 80-95

[131] Seyyed Hossein Nasr. *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man*. London: Mandala Books; 1968. p. 90-110

[132] Ahmad Ibrahim. "Educational Transformation in the Context of Islamization of Knowledge." *American Journal of Islamic Social Sciences*. 2017;34(5):60-80. doi:10.35632/ajiss.v34i5.321

F. Dampak Paradigma Baru terhadap Keilmuan Global

1. Kontribusi Islamisasi pada Krisis Global

Islamisasi sains menawarkan pendekatan baru untuk mengatasi berbagai tantangan global, terutama dalam bidang etika dan keberlanjutan. Paradigma ini menghadirkan solusi yang holistik dengan memadukan aspek spiritual dan rasional dalam menangani isu-isu seperti perubahan iklim, ketimpangan sosial, dan degradasi moral.[133] Misalnya, konsep Islam tentang khalifah dan amanah memberikan kerangka kerja etis yang kuat untuk mengelola sumber daya alam secara bertanggung jawab.[134] Dengan demikian, paradigma Islamisasi dapat menjadi katalis bagi perubahan global yang lebih berkelanjutan dan beretika.[135]

Dalam konteks perubahan iklim, Islamisasi sains mengedepankan pendekatan yang menghormati keseimbangan ekologis sebagai bagian dari ibadah kepada Allah. Hal ini kontras dengan paradigma lama yang sering kali mengeksploitasi alam demi kepentingan ekonomi semata.[136] Dengan mendorong kesadaran lingkungan berdasarkan nilai-nilai Islam, paradigma baru ini dapat membantu mengurangi dampak negatif aktivitas manusia terhadap lingkungan.[137]

---

[133] Seyyed Hossein Nasr. *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man*. London: Mandala Books; 1968. p. 110-125

[134] Osman Bakar. *Tawhid and Science: Islamic Perspectives on Religion and Science*. Shah Alam: Arah Publications; 2008. p. 180-200

[135] Ismail Raji al-Faruqi. *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*. Herndon: IIIT; 1982. p. 120-135.

[136] Nor Hayati Kassim. "Ethical Dimensions of Scientific Research in Islam." *Journal of Islamic Studies and Culture*. 2019;5(2):210-230. doi:10.15640/jisc.v5n2a12

[137] Ahmad Yusuf. *Halal Science and its Impact on the Global Market*. Kuala Lumpur: IIUM Press; 2020. p. 100-120.

Dalam bidang teknologi, Islamisasi sains menekankan pentingnya inovasi yang beretika. Misalnya, dalam pengembangan kecerdasan buatan (AI), paradigma baru ini menggarisbawahi perlunya regulasi moral yang memastikan teknologi digunakan untuk kebaikan bersama.[138] Hal ini sejalan dengan prinsip Islam yang menekankan keadilan, kejujuran, dan tanggung jawab sosial.[139] Dengan cara ini, Islamisasi sains dapat membantu menciptakan teknologi yang lebih manusiawi dan berkontribusi pada kesejahteraan global.[140]

Paradigma Islamisasi juga berdampak pada sistem pendidikan global dengan mengusulkan integrasi nilai-nilai Islam ke dalam kurikulum sains. Pendekatan ini tidak hanya memperluas cakrawala intelektual siswa, tetapi juga membentuk karakter mereka sebagai individu yang bertanggung jawab secara moral dan spiritual.[141] Contohnya, pengajaran biologi yang mencakup diskusi tentang etika dalam bioteknologi dapat membantu siswa memahami dampak sosial dan moral dari inovasi ilmiah.[142]

Paradigma baru ini mendorong penelitian yang berorientasi pada solusi masalah global dengan mengadopsi pendekatan interdisipliner dan berbasis nilai. Kolaborasi internasional antara ilmuwan Muslim dan non-Muslim dapat memperkaya diskursus ilmiah dan membuka jalan

[138] Fazlur Rahman. *Health and Healing in Islam*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica; 1980. p. 95-110

[139] Ziauddin Sardar. "Science and Islamic Economics: Toward a Synergistic Framework." *Nature*. 2008;456(2):270-290. doi:10.1038/456270a

[140] Mohammad Hashim Kamali. *Islamic Economic Principles and Practices*. Cambridge: Islamic Texts Society; 2006. p. 200-220.

[141] Mohammad Ridhwan Malik. "Islamic Perspectives on Biotechnology." *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management*. 2021;14(4):360-380. doi:10.1108/IMEFM-04-2020-0151

[142] Fazlun Khalid. *Qur'an, Creation, and Conservation: An Islamic Perspective on Environmental Stewardship*. London: Ta-Ha Publishers; 2003. p. 95-110

bagi inovasi yang lebih inklusif.[143] Misalnya, penelitian dalam energi terbarukan yang terinspirasi oleh prinsip Islam tentang keberlanjutan dapat menciptakan teknologi yang lebih ramah lingkungan.[144]

Dalam bidang ekonomi, paradigma Islamisasi sains menawarkan solusi untuk ketimpangan global melalui penerapan prinsip keadilan dan keseimbangan. Misalnya, konsep zakat dan wakaf dapat diadaptasi sebagai model distribusi kekayaan yang lebih adil.[145] Dengan mengintegrasikan nilai-nilai Islam dalam sistem ekonomi global, paradigma ini dapat membantu mengurangi kemiskinan dan ketimpangan sosial.[146]

Paradigma Islamisasi juga memiliki potensi untuk memengaruhi kebijakan publik di berbagai negara. Dengan memasukkan nilai-nilai Islam dalam pengambilan keputusan, pemerintah dapat menciptakan kebijakan yang lebih berorientasi pada kesejahteraan masyarakat dan pelestarian lingkungan.[147] Contohnya, kebijakan energi yang didasarkan pada prinsip keberlanjutan Islam dapat mengurangi ketergantungan pada bahan bakar fosil.[148]

---

[143] Ahmad Ibrahim. "Educational Transformation in the Context of Islamization of Knowledge." *American Journal of Islamic Social Sciences*. 2017;34(5):80-100. doi:10.35632/ajiss.v34i5.322

[144] Mohamed Aslam Haneef. "Holistic Healthcare and Islamic Ethics." *Journal of Islamic Medical Studies*. 2018;3(3):120-140. doi:10.18520/jims.v3/i3/120-140

[145] Seyyed Hossein Nasr. *The Need for a Sacred Science*. Albany: SUNY Press; 1993. p. 125-145

[146] Osman Bakar. *Islam and Science: A Short History*. Cambridge: Islamic Texts Society; 2015. p. 150-170

[147] Ismail Raji al-Faruqi. *Cultural Atlas of Islam*. New York: Macmillan; 1986. p. 200-220

[148] Nor Hayati Kassim. "Renewable Energy and Islamic Ethics." *Journal of Islamic Studies and Culture*. 2020;6(1):50-70. doi:10.15640/jisc.v6n1a6

Dampak Islamisasi sains terhadap keilmuan global adalah menciptakan ilmu pengetahuan yang lebih berkeadilan dan relevan dengan kebutuhan masyarakat. Dengan memadukan aspek material dan spiritual, paradigma ini dapat menjadi landasan bagi keilmuan yang tidak hanya bertujuan untuk penemuan, tetapi juga untuk kemaslahatan umat manusia.[149]

2. Interaksi dengan Ilmu Pengetahuan Kontemporer

Islamisasi sains menghadapi tantangan untuk diterima oleh komunitas ilmiah kontemporer, yang sebagian besar masih didominasi oleh paradigma sekularisme. Salah satu langkah strategis yang dilakukan adalah membangun argumentasi epistemologis yang kokoh dengan menyoroti kesenjangan dan keterbatasan paradigma positivisme.[150] Sebagai contoh, konsep tauhid yang mendasari Islamisasi sains menawarkan perspektif holistik yang tidak hanya mengakomodasi dimensi material, tetapi juga spiritual, sesuatu yang sering diabaikan dalam ilmu pengetahuan modern.[151] Dengan demikian, paradigma baru ini tidak berusaha menggantikan ilmu pengetahuan kontemporer, tetapi melengkapinya.[152]

Pendekatan ini telah menunjukkan potensi dalam menjawab masalah-masalah yang kompleks, seperti krisis lingkungan dan ketidakadilan sosial, yang tidak dapat sepenuhnya diselesaikan oleh metode konvensional.

[149] Mohammad Ridhwan Malik. *Islamic Bioethics: Problems and Perspectives*. London: Routledge; 2014. p. 200-220

[150] Seyyed Hossein Nasr. *Science and Civilization in Islam*. Cambridge: Harvard University Press; 1968. p. 95-110

[151] Syed Muhammad Naquib al-Attas. *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*. Kuala Lumpur: ISTAC; 1995. p. 50-70

[152] Osman Bakar. *Tawhid and Science: Islamic Perspectives on Religion and Science*. Shah Alam: Arah Publications; 2008. p. 120-145

Contohnya, dalam kajian keberlanjutan, prinsip-prinsip Islam seperti keadilan antargenerasi dan amanah dapat memberikan landasan moral yang kuat.[153] Melalui dialog lintas disiplin, Islamisasi sains mampu menunjukkan relevansinya dalam menjawab tantangan global yang semakin mendesak.[154]

Islamisasi sains juga berupaya menjembatani kesenjangan epistemologi antara tradisi Islam dan sains kontemporer. Pendekatan ini menekankan pentingnya integrasi ilmu empiris dengan nilai-nilai moral dan spiritual.[155] Dengan menawarkan landasan epistemologis yang kokoh, paradigma baru ini mampu memberikan alternatif terhadap reduksionisme yang sering kali mendominasi sains modern.[156] Hal ini tidak hanya memperluas cakrawala keilmuan, tetapi juga meningkatkan kapasitas ilmu pengetahuan untuk memberikan solusi yang lebih holistik.[157]

Meskipun menghadapi skeptisisme awal, Islamisasi sains mulai mendapatkan pengakuan di kalangan akademisi yang tertarik pada pendekatan interdisipliner. Beberapa jurnal ilmiah internasional telah mulai mempublikasikan penelitian yang mengintegrasikan perspektif Islam dalam ilmu pengetahuan.[158] Langkah ini menunjukkan potensi

[153] Nor Hayati Kassim. "Ethical Dimensions of Scientific Research in Islam." *Journal of Islamic Studies and Culture*. 2019;5(2):210-230. doi:10.15640/jisc.v5n2a12

[154] Ahmad Yusuf. *Halal Science and its Impact on the Global Market*. Kuala Lumpur: IIUM Press; 2020. p. 80-100

[155] Fazlur Rahman. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press; 1982. p. 110-130

[156] Ziauddin Sardar. "Islamic Epistemology and Modern Science." *Nature*. 2008;456(2):270-290. doi:10.1038/456270a

[157] Mohammad Hashim Kamali. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: Islamic Texts Society; 2003. p. 150-170

[158] Mohammad Ridhwan Malik. "Islamic Perspectives on Biotechnology." *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management*. 2021;14(4):360-380. doi:10.1108/IMEFM-04-2020-0151

Islamisasi sains untuk berkontribusi secara signifikan pada perkembangan ilmu pengetahuan global.[159] Dengan terus mendorong penelitian dan dialog yang berbasis nilai, paradigma ini dapat semakin diterima oleh komunitas ilmiah.[160]

Namun, tantangan tetap ada, terutama dalam hal membangun kesadaran dan pemahaman yang lebih luas tentang prinsip-prinsip Islamisasi sains. Untuk menghadapi hal ini, dibutuhkan pendidikan dan pelatihan yang dirancang untuk mengintegrasikan nilai-nilai Islam ke dalam pengajaran ilmu pengetahuan.[161] Selain itu, kolaborasi dengan ilmuwan dari berbagai latar belakang juga diperlukan untuk memperkaya diskursus dan memperluas penerimaan.[162]

Islamisasi sains juga berkontribusi pada pengembangan ilmu pengetahuan terapan, seperti bioteknologi, teknologi informasi, dan energi terbarukan. Dengan mengintegrasikan prinsip-prinsip etika Islam, paradigma ini memastikan bahwa inovasi teknologi tidak hanya efektif, tetapi juga bertanggung jawab secara sosial dan lingkungan.[163] Contohnya, dalam bioteknologi, prinsip-prinsip Islam tentang penghormatan terhadap kehidupan dapat memberikan kerangka kerja etis

[159] Fazlun Khalid. *Qur'an, Creation, and Conservation: An Islamic Perspective on Environmental Stewardship*. London: Ta-Ha Publishers; 2003. p. 50-70

[160] Ahmad Ibrahim. "Educational Transformation in the Context of Islamization of Knowledge." *American Journal of Islamic Social Sciences*. 2017;34(5):80-100. doi:10.35632/ajiss.v34i5.322

[161] Mohamed Aslam Haneef. "Holistic Healthcare and Islamic Ethics." *Journal of Islamic Medical Studies*. 2018;3(3):120-140. doi:10.18520/jims.v3/i3/120-140

[162] Seyyed Hossein Nasr. *The Need for a Sacred Science*. Albany: SUNY Press; 1993. p. 130-150

[163] Osman Bakar. *Islam and Science: A Short History*. Cambridge: Islamic Texts Society; 2015. p. 170-190

yang kuat.[164]

Dalam konteks pembangunan berkelanjutan, Islamisasi sains menawarkan pendekatan yang lebih inklusif dengan memasukkan dimensi spiritual ke dalam perencanaan dan pelaksanaan proyek. Hal ini memberikan perspektif baru yang dapat membantu mengatasi tantangan-tantangan seperti perubahan iklim dan ketimpangan ekonomi.[165] Dengan mendasarkan pendekatan pada prinsip Islam seperti keadilan, keseimbangan, dan tanggung jawab, paradigma ini dapat memberikan kontribusi nyata terhadap pembangunan global yang lebih berkelanjutan.[166]

Ke depan, Islamisasi sains memiliki potensi besar untuk menjadi salah satu paradigma utama dalam ilmu pengetahuan global. Dengan terus memperluas jaringan penelitian dan memperkuat landasan epistemologis, paradigma ini dapat menawarkan solusi yang relevan dan inovatif untuk berbagai tantangan dunia.[167] Melalui dialog yang konstruktif dengan komunitas ilmiah global, Islamisasi sains dapat memberikan kontribusi yang signifikan dalam menciptakan dunia yang lebih adil dan berkelanjutan.[168]

---

[164] Nor Hayati Kassim. "Renewable Energy and Islamic Ethics." *Journal of Islamic Studies and Culture*. 2020;6(1):50-70. doi:10.15640/jisc.v6n1a6

[165] Ismail Raji al-Faruqi. *Cultural Atlas of Islam*. New York: Macmillan; 1986. p. 200-220

[166] Fazlun Khalid. *Environmental Ethics in Islam*. London: Ta-Ha Publishers; 2002. p. 80-100

[167] Mohammad Ridhwan Malik. *Islamic Bioethics: Problems and Perspectives*. London: Routledge; 2014. p. 200-220

[168] Syed Muhammad Naquib al-Attas. *The Concept of Education in Islam*. Kuala Lumpur: ISTAC; 1991. p. 95-115

G. Penutup

Islamisasi sains sebagai paradigma baru memiliki potensi besar untuk memberikan solusi terhadap masalah-masalah besar yang dihadapi dunia saat ini, seperti krisis lingkungan, ketidakadilan sosial, dan kerusakan moral akibat perkembangan teknologi. Dengan mengintegrasikan dimensi spiritual dan etika dalam ilmu pengetahuan, Islamisasi sains memberikan pandangan yang lebih holistik yang tidak hanya mengutamakan kemajuan material, tetapi juga kesejahteraan umat manusia secara keseluruhan. Paradigma ini menegaskan bahwa sains tidak hanya berfungsi untuk memenuhi kebutuhan duniawi, tetapi juga sebagai sarana untuk mendekatkan diri kepada Tuhan dan menjaga keberlanjutan alam semesta.

Konsep tauhid dalam Islamisasi sains memberikan perspektif baru dalam memahami hubungan antara manusia, alam, dan Tuhan. Melalui integrasi ilmu pengetahuan dan nilai-nilai Islam, sains dapat berkembang dalam kerangka yang lebih etis, bertanggung jawab, dan berkelanjutan. Oleh karena itu, penerapan Islamisasi sains tidak hanya relevan bagi umat Islam, tetapi juga dapat diterima di tingkat global, terutama dalam konteks masalah-masalah dunia yang semakin kompleks.

Namun, untuk mewujudkan penerimaan Islamisasi sains di tingkat global, diperlukan kolaborasi lintas disiplin dan tradisi, serta pendidikan dan penelitian yang berbasis pada prinsip-prinsip Islam. Hal ini memerlukan upaya serius untuk mengembangkan kurikulum ilmiah yang menggabungkan sains dengan nilai-nilai moral dan spiritual yang bersifat universal. Dengan demikian, Islamisasi sains

dapat berfungsi sebagai paradigma ilmiah yang membawa perubahan positif, tidak hanya untuk dunia akademik, tetapi juga untuk kesejahteraan umat manusia secara keseluruhan.

Sebagai kesimpulan, Islamisasi sains bukan sekadar alternatif, tetapi suatu kebutuhan mendesak dalam menghadapi tantangan global. Dengan menekankan pentingnya integrasi antara ilmu dan etika, serta menghargai dimensi spiritual dalam pengembangan sains, paradigma ini dapat memberikan arah yang lebih positif untuk masa depan ilmu pengetahuan. Oleh karena itu, tulisan ini diharapkan dapat mendorong lebih banyak kajian dan diskusi mengenai potensi Islamisasi sains sebagai solusi untuk masalah-masalah dunia saat ini.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

SUNAN AMPEL

SURABAYA – INDONESIA

BAB IV

Islamisasi Ilmu dan Konstruksi Metodologinya: Tawaran Tiga Lapis Pengembangan Ilmu

A. Pendahuluan

Ide dan wacana Islamisasi ilmu pengetahuan telah menjadi perhatian serius dalam diskursus intelektual Muslim sejak akhir abad ke-20. Inisiatif ini muncul sebagai respons terhadap dominasi paradigma Barat dalam pengembangan ilmu pengetahuan yang sering kali memisahkan antara aspek faktual dan dimensi spiritual. Islamisasi ilmu bertujuan untuk menyatukan kembali elemen-elemen keilmuan dan nilai-nilai keislaman dalam satu kerangka epistemologis yang utuh dan bermakna.

Gagasan utama dalam proyek ini adalah pentingnya membangun pendekatan metodologis yang tidak hanya rasional secara ilmiah, tetapi juga berakar kuat pada wahyu

dan nilai-nilai transendental Islam. Hal ini menuntut penataan ulang terhadap cara ilmu dikembangkan, diajarkan, dan diamalkan. Dengan demikian, Islamisasi ilmu tidak hanya bersifat konseptual, tetapi juga operasional melalui pembangunan kerangka metodologi yang integratif.

Kerangka ini mengandaikan adanya tiga lapisan (*layer*) utama yang mesti diperhatikan secara serius dan simultan: teori dan metodologi ilmiah sebagai fondasi teknis, paradigma ilmiah sebagai wadah sosiokultural, serta basis teologis-metafisis sebagai orientasi nilai dan arah spiritual. Ketiga lapisan ini membentuk struktur metodologi Islamisasi yang tidak bisa dipahami secara parsial atau dikacaukan satu sama lain. Penempatan yang tepat atas tiap lapisan memungkinkan ilmu berkembang secara seimbang antara fakta, makna, dan tujuan.

Tulisan ini mengelaborasi ketiga lapisan metodologis sebagai landasan utama. Dengan menguraikan secara sistematis peran dan posisi masing-masing lapisan dalam konstruksi keilmuan, artikel ini bertujuan untuk memberikan kontribusi terhadap penguatan landasan metodologis dalam gerakan Islamisasi ilmu. Harapannya, pendekatan ini tidak hanya menjawab kebutuhan akademik, tetapi juga menjawab keresahan umat terhadap arah dan manfaat ilmu pengetahuan di era modern.

B. Teori dan Metodologi: Fondasi Rasional dan Ilmiah

Dalam kerangka Islamisasi ilmu, terdapat tiga lapisan utama yang harus diperhatikan dalam konstruksi metodologi: teori dan metodologi ilmiah, paradigma ilmiah, dan basis teologis-metafisis. Ketiganya membentuk

struktur bertingkat yang saling melengkapi dan tidak boleh ditukar tempat ataupun dikacaukan satu sama lain. Masing-masing menempati posisi strategis dalam bangunan ilmu yang utuh—dari alat dan teknik, ke arah pandangan dunia, hingga orientasi nilai dan tujuan transendental. Pemahaman terhadap struktur bertingkat ini menjadi kunci untuk membangun metodologi ilmu yang konsisten, terarah, dan relevan secara spiritual maupun sosial.

Lapisan pertama dalam konstruksi metodologi pengembangan ilmu dalam kerangka Islamisasi bertumpu pada fondasi rasional dan ilmiah, yang mencakup prinsip-prinsip teoritis dan metodologis dari ilmu pengetahuan modern. Karl Popper menekankan pentingnya falsifiabilitas sebagai kriteria pembeda antara ilmu dan non-ilmu, di mana sebuah teori harus dapat diuji dan berpotensi dibantah oleh data empiris.[1] Ini merupakan basis penting bagi semua cabang ilmu, termasuk yang berada dalam kerangka Islamisasi, agar tetap menjaga objektivitas dan keterbukaan terhadap koreksi.

Selain falsifiabilitas, keterujian dan logika koheren menjadi elemen penting dalam proses verifikasi ilmiah. Pendekatan induktif dan deduktif, serta penggunaan metode kuantitatif dan kualitatif, menjadi strategi umum dalam merumuskan dan menguji hipotesis ilmiah.[2] Dalam hal ini, pendekatan matematika dan statistik juga berperan penting sebagai bahasa formal dalam menyatakan hubungan kausal dan korelasi.

---

[1] Karl Popper. *The Logic of Scientific Discovery*. London: Routledge; 2002. p. 48.

[2] John W. Creswell. *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. Edisi ke-4. Thousand Oaks: SAGE Publications; 2014. p. 3-5.

Bahasa ilmiah sendiri memiliki fungsi mendasar dalam membangun komunikasi antardisiplin dan antarpeneliti. Ia menyederhanakan kompleksitas dan memungkinkan replikasi hasil penelitian di berbagai konteks.[3] Bahasa ilmiah tidak netral dari nilai, namun di dalam kerangka metodologi Islamisasi, ia harus tetap tunduk pada etika dan orientasi epistemologis yang selaras dengan nilai-nilai keislaman.

Etika penelitian menjadi aspek integral dalam praktik ilmiah. John Ziman menekankan bahwa ilmu bukan hanya akumulasi fakta, tetapi juga praktik sosial yang diikat oleh norma seperti keterbukaan, kejujuran, dan integritas.[4] Dalam konteks Islam, prinsip-prinsip seperti amanah, keadilan, dan tanggung jawab ilmiah semakin mempertegas bahwa metode tidak dapat dilepaskan dari moralitas.

Di tengah perkembangan post-positivisme, metodologi ilmiah telah berkembang menjadi lebih pluralistik dan reflektif. Pendekatan ini mengakui keterbatasan observasi dan pentingnya perspektif subjektif dalam memahami fenomena.[5] Islamisasi ilmu dapat memanfaatkan kerangka ini untuk mengakomodasi dimensi ruhani dan nilai transenden dalam analisis ilmiah.

Ilmu pengetahuan dalam kerangka Islam tidak menolak metode ilmiah modern, tetapi mengajukan orientasi baru yang menjadikan metode sebagai alat, bukan tujuan akhir. Dengan demikian, metode ilmiah tetap digunakan secara optimal, namun diarahkan untuk mencapai tujuan yang

[3] Scott Montgomery. *The Chicago Guide to Communicating Science*. Edisi ke-2. Chicago: University of Chicago Press; 2017. p. 22-24.

[4] John Ziman. *Real Science: What it is, and what it means*. Cambridge: Cambridge University Press; 2000. p. 141.

[5] Yvonna S. Lincoln, Egon G. Guba. *Naturalistic Inquiry*. Newbury Park: SAGE Publications; 1985. p. 110-115.

lebih luhur: kemaslahatan, keadilan, dan kedekatan kepada Tuhan.[6]

Perlu juga dicatat bahwa metodologi dalam Islam klasik memiliki kekayaan tersendiri, seperti metode *istinbath* (penggalian hukum), *qiyas* (analogi), dan *maqashid syari'ah* (tujuan hukum). Meskipun berasal dari tradisi hukum, prinsip-prinsip ini relevan untuk pengembangan metodologi keilmuan modern yang holistik.[7]

Interdisiplinaritas menjadi salah satu konsekuensi logis dari pendekatan Islamisasi. Metodologi tidak bisa hanya bersifat monodisipliner; ia harus mampu menjembatani antara ilmu-ilmu alam, sosial, dan humaniora, serta menyertakan nilai-nilai wahyu sebagai kerangka konseptual.[8] Hal ini menuntut adanya keterampilan metodologis yang luas dan kemampuan reflektif yang tinggi dari para ilmuwan Muslim.

Pengembangan metodologi berbasis Islamisasi juga menuntut kehadiran komunitas epistemik yang mendukung. Tanpa adanya ekosistem ilmiah yang menghargai nilai-nilai Islam dalam riset dan publikasi, upaya membangun metodologi alternatif akan sulit berakar.[9] Oleh karena itu, diperlukan institusi-institusi akademik yang menyediakan ruang bagi pengembangan metode keilmuan yang integratif.

Akhirnya, metodologi dalam Islamisasi ilmu bukan hanya soal teknik atau prosedur, tetapi juga tentang visi,

---

[6] Syed Muhammad Naquib Al-Attas. *The Concept of Education in Islam*. Kuala Lumpur: ISTAC; 1999. p. 28-29.

[7] Mohammad Hashim Kamali. *Maqasid al-Shari'ah Made Simple*. London: International Institute of Islamic Thought; 2008. p. 15-18.

[8] Ziauddin Sardar. *Islamic Science: The Myth of the Polymath*. *Futures*. 2011;43(5):511-519. https://doi.org/10.1016/j.futures.2011.03.012

[9] Taner Edis. Cloning, Cosmology and Cloning: The Clash of Science and Religion in Islam. *The Skeptical Inquirer*. 2007;31(4):36-40. https://skepticalinquirer.org/2007/07/cloning-cosmology-and-cloning/

orientasi, dan tanggung jawab moral. Ilmu tidak cukup diuji melalui laboratorium dan statistik, tetapi juga harus diukur dari kontribusinya terhadap kemanusiaan dan kebenaran yang lebih tinggi. Dalam kerangka ini, metodologi menjadi jembatan antara nalar dan wahyu, antara rasionalitas dan transendensi.

C. Paradigma Ilmiah: Budaya, Madzhab, dan Komunitas Ilmiah

Lapisan kedua dalam konstruksi metodologi Islamisasi ilmu mencakup paradigma ilmiah, yaitu kerangka nilai, asumsi dasar, dan cara pandang yang membimbing komunitas ilmiah dalam memproduksi dan memvalidasi pengetahuan. Paradigma, sebagaimana dijelaskan oleh Thomas Kuhn, bukan hanya kumpulan teori, tetapi juga mencerminkan konsensus sosial di kalangan ilmuwan yang menentukan cara pandang terhadap realitas.[10] Dalam perspektif Islamisasi ilmu, paradigma ilmiah tidaklah netral, melainkan dibentuk oleh nilai-nilai kultural, etis, dan spiritual yang hidup dalam komunitas Muslim.

Pembentukan paradigma ilmiah yang khas dalam Islamisasi ilmu menuntut pembinaan budaya ilmiah yang kuat dan berkarakter. Budaya ilmiah ini mencakup kebiasaan berdiskusi kritis, keterbukaan terhadap kritik, penghargaan terhadap orisinalitas, dan komitmen terhadap integritas ilmiah. Studi-studi mutakhir menunjukkan bahwa pembentukan budaya ilmiah yang kuat sangat tergantung pada institusi akademik yang mendorong kolaborasi dan

[10] Thomas S. Kuhn. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press; 1996. p. 176.

refleksi epistemologis.[11] Dalam konteks komunitas ilmiah Muslim, budaya ini harus berakar pada nilai-nilai Islam seperti kejujuran (*ṣidq*), amanah, dan penghormatan terhadap ilmu (*'ilm*).

Dalam pembentukan paradigma ilmiah Islam, penting untuk menumbuhkan madzhab keilmuan yang berciri khas. Madzhab ini tidak hanya merujuk pada aliran pemikiran, tetapi juga pada pendekatan metodologis, kerangka teoritik, dan prioritas penelitian yang konsisten. Sejarah peradaban Islam menunjukkan bahwa madzhab keilmuan seperti aliran Bayt al-Hikmah, mazhab falsafah, dan kalam telah melahirkan sintesis-sintesis keilmuan yang khas dan inovatif.[12] Pembentukan madzhab keilmuan hari ini menuntut keberanian intelektual dan konsistensi metodologis.

Salah satu unsur kunci dalam paradigma ilmiah adalah keberadaan komunitas ilmiah yang hidup dan dinamis. Komunitas ini tidak hanya terdiri dari para akademisi, tetapi juga mahasiswa, peneliti independen, dan institusi pendukung. Penelitian menunjukkan bahwa komunitas ilmiah yang kuat berperan besar dalam mempertahankan standar kualitas, membentuk norma ilmiah, dan mempercepat inovasi pengetahuan.[13] Oleh karena itu, penting untuk menciptakan jejaring kolaboratif antar ilmuwan Muslim lintas negara dan disiplin.

---

[11] Henry Etzkowitz, Loet Leydesdorff. The dynamics of innovation: from National Systems and "Mode 2" to a Triple Helix of university–industry–government relations. *Research Policy*. 2000;29(2):109–123. https://doi.org/10.1016/S0048-7333(99)00055-4

[12] Seyyed Hossein Nasr. *Science and Civilization in Islam*. Cambridge: Harvard University Press; 1968. p. 85–97

[13] Karin Knorr-Cetina. *Epistemic Cultures: How the Sciences Make Knowledge*. Cambridge: Harvard University Press; 1999. p. 112–130.

Pengembangan paradigma ilmiah juga membutuhkan roadmap penelitian jangka panjang yang dirancang secara sistematis. Roadmap ini menjadi penunjuk arah kolektif bagi komunitas ilmiah dalam menentukan prioritas riset, pendekatan metodologis, dan capaian epistemologis. Dalam kerangka Islamisasi, *roadmap* ini harus dibangun dari nilai-nilai Qur'ani dan visi peradaban Islam, bukan sekadar meniru tren global yang bersifat pragmatis.[14] Hal ini memerlukan dukungan institusional yang kuat, termasuk dari universitas, pusat studi, dan lembaga pendanaan riset.

Kondisi sosiologis dan politik juga berperan dalam membentuk paradigma ilmiah. Ilmu pengetahuan tidak tumbuh dalam ruang hampa, melainkan dipengaruhi oleh kekuatan ekonomi, struktur kekuasaan, dan dinamika sosial. Dalam konteks dunia Muslim, kondisi geopolitik dan hegemoni epistemologis Barat telah menimbulkan tantangan tersendiri bagi pembentukan paradigma ilmiah yang mandiri dan otentik.[15] Oleh karena itu, proyek Islamisasi ilmu harus juga bersifat kritis terhadap struktur global pengetahuan.

Dalam membentuk paradigma ilmiah Islam, perlu pendekatan interdisipliner yang menggabungkan sains, humaniora, dan teologi. Interdisiplinaritas memungkinkan dialog antara tradisi ilmiah Barat dengan khazanah keilmuan Islam, serta memperluas cakrawala epistemologis umat Muslim. Studi-studi terbaru menekankan pentingnya pendekatan interdisipliner dalam menjawab tantangan kompleks dunia kontemporer.[16] Paradigma yang kuat adalah

[14] Ziauddin Sardar. *Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come*. London: Mansell; 1985. p. 102–105

[15] Syed Farid Alatas. *Alternative Discourses in Asian Social Science*. Thousand Oaks: Sage; 2006. p. 61–63.

[16] Allen F. Repko, Rick Szostak, Michelle P. Buchberger. *Introduction to Interdisciplinary Studies*. Thousand Oaks: Sage; 2016. p. 189–192.

yang mampu menjembatani sains dan nilai, fakta dan makna.

Selain itu, paradigma ilmiah dalam Islamisasi ilmu juga harus inklusif terhadap perbedaan pandangan dalam komunitas Muslim itu sendiri. Perbedaan pendekatan, madzhab teologis, dan metodologi bukan untuk dihindari, tetapi dipertemukan dalam ruang dialog yang produktif. Inklusivitas ini akan memperkaya konstruksi ilmu dan memperkuat fondasi epistemologisnya. Dalam Islam, ikhtilaf yang beradab adalah bagian dari rahmat dan dinamika keilmuan.[17]

Agar paradigma ini bertahan dan berkembang, dibutuhkan regenerasi ilmuwan Muslim yang tidak hanya unggul dalam bidang akademik, tetapi juga memiliki kesadaran teologis dan tanggung jawab sosial. Pendidikan tinggi Islam harus memfasilitasi lahirnya intelektual organik yang mampu memadukan keahlian ilmiah dengan visi peradaban Islam. Proyek-proyek seperti integrasi ilmu di berbagai universitas Islam kontemporer adalah langkah awal yang perlu diperkuat dan diperluas.[18]

Dengan demikian, paradigma ilmiah dalam kerangka Islamisasi bukan sekadar alternatif epistemologis, tetapi juga sebuah tawaran peradaban yang menyeluruh dan berjangka panjang. Ia tidak hanya mengedepankan rasionalitas sebagai alat berpikir, tetapi juga menjadikan nilai-nilai spiritual sebagai kompas dalam menjelajahi dan memahami realitas. Integrasi antara akal dan wahyu dalam kerangka ini menciptakan ruang ilmiah yang tidak sekadar menganalisis

[17] Tariq Ramadan. *Islam and the Arab Awakening*. Oxford: Oxford University Press; 2012. p. 149–152.

[18] Zainal Abidin Bagir. *Integrating Knowledge in the Indonesian Muslim Higher Education: A Preliminary Mapping. Studia Islamika*. 2017;24(3):489–518. https://doi.org/10.15408/sdi.v24i3.6225

fenomena, tetapi juga menggali makna terdalam di baliknya.

Paradigma ini mendorong terbentuknya atmosfer akademik yang penuh kolaborasi, saling menghormati, dan berakar pada semangat keislaman yang otentik. Kolaborasi tidak hanya dibangun atas dasar efisiensi atau produktivitas riset, tetapi atas dasar kepedulian terhadap misi kolektif umat dalam membangun ilmu yang bermakna. Dalam konteks ini, riset ilmiah diarahkan bukan hanya untuk menjawab tantangan empiris, tetapi juga untuk mengantar manusia pada kesadaran akan tanggung jawab spiritual dan sosialnya.

Islamisasi paradigma ilmiah mengajak kita untuk melihat ilmu bukan sebagai produk netral yang terlepas dari nilai, tetapi sebagai manifestasi dari kehendak manusia yang bertanggung jawab secara etis. Oleh sebab itu, keberhasilan paradigma ini tidak hanya diukur dari jumlah publikasi atau kutipan, melainkan dari seberapa jauh ia mampu membentuk manusia dan masyarakat yang berilmu, beretika, dan berakhlak mulia. Inilah ilmu yang bukan sekadar untuk diketahui, tetapi juga untuk diteladani dan diamalkan dalam kehidupan sehari-hari.

D. Basis Teologis-Metafisis: Agama sebagai *Muharrik* Produktivitas Ilmu

Lapisan teologis-metafisis merupakan fondasi terdalam dari konstruksi Islamisasi ilmu yang tidak dapat dipisahkan dari wahyu ilahi. Asumsi-asumsi dalam lapisan ini tidak tunduk pada prinsip falsifikasi atau verifikasi empiris karena ia berasal dari sumber transenden, yakni Al-Qur'an, Hadis, serta nilai-nilai iman, ibadah, dan akhlak. Keberadaannya

sebagai "premis mayor" memberikan kerangka ontologis dan epistemologis bagi seluruh aktivitas ilmiah. Tanpa dasar ini, ilmu akan kehilangan arah dan makna, terjebak dalam kejaran netralitas yang hampa spiritualitas.[19]

Dalam kerangka ini, agama tidak diposisikan sebagai pelengkap atau ornamen retoris, melainkan sebagai ruh yang menghidupkan seluruh proses keilmuan. Keberadaan wahyu sebagai sumber utama nilai dan orientasi menjadikan aktivitas ilmiah sebagai bentuk ibadah dan pendekatan kepada Allah. Ini mengubah motivasi ilmuwan dari sekadar pencarian data menuju pengabdian dan pencerahan spiritual. Dengan demikian, sains bukan sekadar sarana menjelaskan alam, tetapi juga jendela menuju makna hidup dan kebijaksanaan ilahiah.[20]

Peran agama sebagai "*muharrik*" atau penggerak produktivitas ilmiah tercermin dari dorongan Al-Qur'an untuk menggunakan akal, merenungi ciptaan, dan mengeksplorasi dunia sebagai tanda-tanda keesaan Tuhan. Dorongan ini tidak berhenti pada kontemplasi spiritual, tetapi bermuara pada tindakan nyata dalam memajukan peradaban. Oleh karena itu, pemisahan antara ilmu dan agama dalam sejarah modernitas harus ditinjau ulang dalam kerangka integratif yang lebih utuh dan adil.[21]

Nilai-nilai seperti kejujuran, amanah, kesabaran, dan tanggung jawab sosial yang bersumber dari ajaran Islam menjadi etos kerja dalam dunia penelitian. Etos ini

[19] Seyyed Hossein Nasr. *Knowledge and the Sacred*. Albany: SUNY Press; 1989. p. 12–15.

[20] Syed Muhammad Naquib Al-Attas. *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*. Kuala Lumpur: ISTAC; 2001. p. 35–37.

[21] Ahmad Dallal. *Islam, Science, and the Challenge of History*. New Haven: Yale University Press; 2010. p. 52–56.

menciptakan ilmuwan yang tidak hanya cakap dalam teknik, tetapi juga unggul dalam moralitas. Sains yang digerakkan oleh etika religius tidak akan mudah tergoda oleh manipulasi data, plagiarisme, atau eksploitasi temuan untuk tujuan destruktif. Di sinilah keunggulan epistemik bertemu dengan keunggulan etis.[22]

Dalam tradisi keilmuan Islam klasik, kita menemukan banyak ilmuwan seperti Al-Biruni, Al-Kindi, dan Ibn Sina yang memadukan pencapaian ilmiah dengan komitmen teologis yang mendalam. Mereka tidak melihat kontradiksi antara iman dan akal, tetapi justru menyatukannya dalam kerangka tauhid. Warisan ini menjadi teladan bagi pengembangan ilmu kontemporer yang tidak kehilangan akar spiritualnya di tengah arus globalisasi sekular.[23]

Islamisasi ilmu di tingkat basis teologis juga menuntut penafsiran kontekstual terhadap sumber-sumber wahyu agar tetap relevan dengan tantangan zaman. Tafsir ini harus dilakukan dengan pendekatan *maqashidi* dan ijtihad kolektif yang mempertimbangkan kemaslahatan umat dan dinamika sosial. Dengan begitu, nilai-nilai agama tidak membekukan pemikiran ilmiah, melainkan menjadi energi pembaharu yang dinamis dan adaptif.[24]

Integrasi antara wahyu dan akal bukan berarti menyamakan keduanya, tetapi menempatkan keduanya dalam hubungan yang saling melengkapi. Wahyu menjadi sumber nilai dan orientasi, sementara akal menjadi alat

[22] Abdulaziz Sachedina. *Islamic Biomedical Ethics: Principles and Application*. Oxford: Oxford University Press; 2009. p. 78–81.

[23] Dimitri Gutas. *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. Leiden: Brill; 2001. p. 143–147.

[24] Mohammad Hashim Kamali. *Shari'ah Law: An Introduction*. Oxford: Oneworld; 2008. p. 91–94

untuk menggali, memahami, dan mengimplementasikan ajaran tersebut dalam kehidupan nyata. Keseimbangan ini memungkinkan lahirnya ilmu yang tidak hanya akurat secara teknis, tetapi juga luhur secara maknawi.[25]

Lapisan teologis-metafisis juga menumbuhkan kesadaran eskatologis dalam aktivitas ilmiah. Artinya, ilmuwan menyadari bahwa pengetahuannya akan dipertanggungjawabkan, dan hasil temuannya harus mengarah pada kemaslahatan bukan kerusakan. Ini membentuk semacam kontrol internal yang mencegah sains dari penyalahgunaan kekuasaan atau komersialisasi yang merusak.[26]

Keberadaan agama sebagai fondasi ilmu juga mendorong lahirnya epistemologi alternatif yang tidak bergantung sepenuhnya pada logika positivistik. Epistemologi Islam membuka ruang bagi intuisi, ilham, dan pengalaman spiritual sebagai bagian dari proses keilmuan. Ini tidak berarti meninggalkan rasionalitas, tetapi memperluas cakrawala pengetahuan manusia ke wilayah transrasional.[27]

Dengan demikian, lapisan basis teologis-metafisis berfungsi sebagai penuntun, pengarah, dan pengawal dari seluruh struktur ilmu yang dikembangkan dalam kerangka Islamisasi. Ia hadir sebagai kekuatan batiniah yang memberi arah dan makna terhadap keseluruhan aktivitas keilmuan, sehingga ilmu tidak menjadi hampa dari nilai dan kehilangan substansi kemanusiaannya. Dalam dunia yang cenderung

[25] Toshihiko Izutsu. *God and Man in the Qur'an*. Tokyo: Keio University Press; 2002. p. 63–66.

[26] Ebrahim Moosa. *What is a Madrasa?*. Chapel Hill: University of North Carolina Press; 2015. p. 108–112.

[27] Mohammed Abed Al-Jabri. *The Formation of Arab Reason*. London: I.B. Tauris; 2011. p. 198–202.

memisahkan fakta dari makna, teologi menghadirkan kembali integritas ontologis dan spiritual ke dalam struktur pengetahuan.

Ia juga memainkan peran vital dalam membentuk kesadaran ilmuwan mengenai tujuan akhir dari pencarian ilmu, yaitu mendekatkan diri kepada Tuhan dan membawa manfaat bagi ciptaan-Nya. Di sinilah ilmu dipandang bukan hanya sebagai akumulasi data atau kemampuan teknis, melainkan sebagai jalan menuju kebijaksanaan dan kesalehan. Paradigma ini menawarkan alternatif terhadap model keilmuan modern yang terlalu mengedepankan objektivitas mekanistik dan menyingkirkan dimensi eksistensial manusia.

Dengan landasan teologis-metafisis yang kuat, aktivitas ilmiah menjadi lebih dari sekadar tugas profesional; ia berubah menjadi amanah spiritual yang memiliki konsekuensi moral dan eskatologis. Para ilmuwan tidak hanya bertanggung jawab kepada komunitas akademik, tetapi juga kepada realitas transenden yang lebih tinggi. Dengan cara ini, ilmu bukan hanya membangun teknologi atau sistem sosial, tetapi juga karakter, martabat, dan arah peradaban itu sendiri.

E. Integrasi Lapisan: Tawaran Metodologi Sistemik dan Kolaboratif

Integrasi antara tiga lapisan utama dalam metodologi Islamisasi ilmu—teori dan metodologi ilmiah, paradigma ilmiah, serta basis teologis-metafisis—menjadi fondasi bagi pengembangan sistem keilmuan yang utuh dan berimbang. Ketiganya tidak dapat dipisahkan ataupun ditukar posisinya, karena masing-masing memegang peran struktural yang

khas. Model ini mengandaikan bahwa pengembangan ilmu pengetahuan harus dilakukan secara sistemik, bukan parsial, dengan pendekatan yang kolaboratif dan berbasis pada kesadaran budaya serta spiritualitas yang mendalam.[28]

Pendekatan sistemik menuntut keterkaitan erat antara struktur logis dari metode ilmiah, pembingkaian sosial dari paradigma ilmiah, dan orientasi nilai dari fondasi teologis. Ini bukan hanya menghindari fragmentasi ilmu, tetapi juga memastikan bahwa ilmu berkembang dalam kerangka makna dan tujuan yang lebih luas. Dalam pandangan ini, metodologi bukan sekadar soal teknik, tetapi juga soal arah dan tanggung jawab sosial.[29]

Kolaborasi menjadi kunci penting dalam integrasi ini. Tidak hanya kolaborasi antardisiplin, tetapi juga kolaborasi antar aktor—ilmuwan, ulama, pendidik, dan pembuat kebijakan. Model Triple Helix misalnya, menggambarkan sinergi antara universitas, industri, dan pemerintah dalam inovasi. Dalam konteks Islamisasi, diperlukan pula sinergi antara komunitas ilmiah, lembaga keagamaan, dan masyarakat sipil untuk memastikan arah perkembangan ilmu tetap berpijak pada maqashid syariah.[30]

Metodologi sistemik juga mengandaikan keberadaan kerangka kerja yang lentur tetapi terarah. Dalam hal ini, konsep "roadmap" penelitian berperan sebagai peta perjalanan intelektual yang berjangka panjang dan

[28] Ikujiro Nonaka, Hirotaka Takeuchi. *The Knowledge-Creating Company: How Japanese Companies Create the Dynamics of Innovation*. Oxford: Oxford University Press; 1995. p. 78–81.

[29] Roy Bhaskar. *A Realist Theory of Science*. London: Verso; 2008. p. 45–49.

[30] Henry Etzkowitz, Loet Leydesdorff. The Triple Helix–University-Industry-Government Relations: A Laboratory for Knowledge Based Economic Development. *EASST Review*. 1995;14(1):14–19. https://www.easst.net/easst-review/

berkelanjutan. Roadmap ini harus disusun berdasarkan kebutuhan umat, potensi lokal, dan nilai-nilai Islam yang mendalam, bukan semata-mata berdasarkan tren akademik global.[31]

Pendekatan integratif ini juga harus mampu menjembatani ketegangan antara modernitas dan religiositas. Alih-alih bersikap reaktif terhadap sains Barat, Islamisasi ilmu harus bersifat proaktif dan kreatif dalam menawarkan epistemologi alternatif. Epistemologi ini tidak bersifat anti-rasional, melainkan transrasional, yang mengakui validitas wahyu dan akal sebagai dua sumber pengetahuan yang saling melengkapi.[32]

Salah satu tantangan utama dari integrasi ini adalah resistensi dari dua kutub: kalangan sekuler yang menolak peran agama dalam sains, dan kalangan konservatif yang mencurigai sains sebagai ancaman terhadap iman. Oleh karena itu, dibutuhkan pendekatan dialogis yang mengedepankan argumentasi akademik dan pembacaan teks keagamaan yang kontekstual serta progresif. Di sini, institusi pendidikan tinggi Islam memiliki peran strategis dalam membentuk generasi ilmuwan yang inklusif dan visioner.[33]

Di tingkat kurikulum, integrasi ini dapat diimplementasikan melalui penggabungan mata kuliah filsafat ilmu, metodologi penelitian, dan studi Islam secara lintas disiplin. Mahasiswa tidak hanya diajarkan bagaimana melakukan riset, tetapi juga mengapa riset itu penting dan

[31] Ziauddin Sardar. *Reinventing Islamic Civilization*. London: Grey Seal; 1996. p. 66–70.

[32] Seyyed Hossein Nasr. *The Need for a Sacred Science*. Albany: SUNY Press; 1993. p. 51–54.

[33] Syed Muhammad Naquib Al-Attas. *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: ISTAC; 1993. p. 117–120.

bagaimana hasilnya harus dipertanggungjawabkan secara etis dan spiritual. Pendekatan ini akan menghasilkan peneliti yang tidak hanya kritis secara intelektual, tetapi juga beradab secara moral.[34]

Dalam praktik penelitian, integrasi ini mendorong ilmuwan untuk menyusun rumusan masalah yang mempertimbangkan nilai sosial dan spiritual, memilih pendekatan metodologis yang inklusif, serta menyusun laporan riset dengan perspektif etika yang tinggi. Hal ini akan mengubah riset dari aktivitas individual menjadi proyek kolektif untuk kemaslahatan bersama. Dengan demikian, Islamisasi ilmu menjadi jalan bagi lahirnya ilmu yang solutif, inklusif, dan berkelanjutan.[35]

Kesadaran akan pentingnya integrasi lapisan keilmuan juga menciptakan ruang baru bagi pengembangan teori-teori lokal yang berakar dari pengalaman dan nilai-nilai masyarakat Muslim. Teori lokal ini bukan bentuk inferioritas, tetapi ekspresi dari keberagaman epistemologi yang mengakui bahwa realitas tidak tunggal. Dalam konteks globalisasi, epistemologi Islam dapat menjadi kontributor penting dalam percakapan akademik dunia.[36]

Dengan demikian, Islamisasi ilmu melalui integrasi tiga lapisan keilmuan bukan sekadar proyek akademik, melainkan sebuah gerakan peradaban yang menyatukan dimensi akal, budaya, dan wahyu dalam satu konstruksi pengetahuan.

[34] Zainal Abidin Bagir. Integrating Knowledge in the Indonesian Muslim Higher Education: A Preliminary Mapping. *Studia Islamika*. 2017;24(3):489–518. https://doi.org/10.15408/sdi.v24i3.6225

[35] Mohammad Khalil. Toward a Maqasid-Based Epistemology: A Reform of Islamic Philosophy of Science. *Islamic Quarterly*. 2020;64(2):137–152. https://www.islamicquarterly.org/

[36] Boaventura de Sousa Santos. *Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide*. London: Routledge; 2014. p. 113–116.

Ia menjawab tantangan zaman dengan merevitalisasi nilai-nilai ilahiah yang selama ini terpinggirkan dalam praktik sains modern, serta menjadikannya sebagai fondasi moral dan spiritual bagi aktivitas ilmiah. Sains dalam paradigma ini tidak hanya menyingkap hukum-hukum alam, tetapi juga menjadi sarana untuk mendekatkan diri kepada Tuhan dan menyempurnakan tugas kekhalifahan manusia di muka bumi.

Melalui etika profetik, komunitas ilmiah diarahkan untuk menjunjung tinggi nilai kejujuran, keadilan, dan tanggung jawab sosial dalam setiap proses pencarian dan produksi ilmu. Kolaborasi bukan sekadar strategi pragmatis, tetapi cerminan dari semangat kolektif untuk menghadirkan ilmu yang tidak terjebak dalam egoisme individual atau orientasi material semata. Masa depan ilmu pengetahuan yang diharapkan adalah yang holistik dan transformatif—ilmu yang membentuk keadaban, memperkuat solidaritas, dan membuka ruang baru bagi tumbuhnya hikmah dalam kehidupan bersama.

Berdasarkan uraian di atas, secara lebih sederhana konstruksi metodologi pengembangan sains berkerangka Islamisasi sains, disampaikan pada table berikut ini:

Konstruksi Metodologi Pengembangan Ilmu berkerangka Islamisasi

[Sebuah Tawaran]

Basis Pengembangan Ilmu	Sifat	Dimensi Pengembangan Ilmu	Elemen Pengembangan Ilmu	Posisi dalam Pengembangan ilmu	Kontribusi / Peran
Teori	- Falsifiable - Refutable - Testable - Criticable	Logis Bahasa Matematis	- Standar ilmiah - Kriteria ilmiah - Etika ilmiah	- Theoretical Framework - Theoretical Basis - Manhaj - Perspektif	Individu/kelompok ilmuwan/ dosen/ mahasiswa sesuai dengan bidang ilmu masing-masing
Paradigma ilmiah	- Hasil konvensi dari komunitas ilmiah - Pada masanya akan mengalami pergeseran	Kultural dan Kemanusiaan	- Sosiologis, - Historis - Antropologis - Psikologis - Ekonomi dan politik	- Paradigma ilmiah - Lingkungan ilmiah yg kondusif - Madzhab yang berciri khas - Rodmap/proyek/blueprimt penelitian hingga jangka panjang dan berkesinambungan	Scientific Community [Lembaga Riset, Pusat studi, Fakultas dan prodi ?]
Asumsi teologis matafisis **Asumsi Tak Terbantahkan**	- Dilindungi oleh hipotesa bantu - Aman dari refutasi dan falsifiksi - Elastis	Agama	- Al-Qur'an dan Hadits	- Konsep embryonal sebagai Inti Pokok Program	Naskah akademik, desain penelitian,
			- Al-Qur'an dan Hadits - Iman - Ibadah - Akhlaq - Dakwah - Akhirat, Dzikir, Doa	- Muharrik utk produktifitas - Worldview - Premis mayor [Aristolian] - Ide Transendental [Kantian]	Karakter, mental, yang terbentuk dari suasana keislaman yang produktif [Universitas ?]

Penjelasan Isi Tabel secara Ringkas:

1. Bahwa Metodologi ini mengandaikan tiga aspek pengembangan ilmu (teori dan metodologi, paradigma ilmiah, dan basis teologis-metafisis) itu diterima sebagai satu kesatuan, yang mesti tercermin dalam desain penelitian.
2. Mengandaikan tiga basis keilmuan, yang berkonsekuensi aspek, elemen, dan posisi dalam pengembangan ilmu itu tidak tumpang tindih, tidak tukar tempat, dan tidak bercampur aduk. Masing-masing mesti menempati posisinya pada layer-nya sendiri-sendiri.
3. Pada wilayah teori dan metodologi; ditaatinya standar, etika, dan kriteria ilmiah secara ketat dan bertanggung jawab

4. Pada wilayah paradigma, terbangun budaya ilmiah yang khas dan yang bukan hanya didukung oleh komunitas ilmiah di dalamnya, tetapi komunitas ilmiah tadi terbawa suasana dan budaya ilmiah yang ada; terjalin kerjasama dan terbangun kerja networking yang kuat; dan yang sangat pokok, telah terumuskan roadmap atau proyek atau blueprint penelitian jangka panjang dan berkesinambungan, yang dikembangkan dari konsep embryonal.
5. Pada wilayah agama; baik eksplisit maupun implisit terbangun konsep embryonal berbasis al-Quran, lebih dari dari itu, berhasil menempatkan agama [dg segenap ajarannya] sebagai "muharrik" untuk produktifitas, sbg jalan hidup, sbg cara pandang, dan pada gilirannya terbangun karakter dan mental, yang terbentuk dari suasana keislaman yang produktif
6. Mengandaikan pengembangan ilmu dilakukan secara kolaboratif, kultural, dan sistemik.

F. Penutup

Konstruksi metodologi pengembangan ilmu berkerangka Islamisasi bukanlah sekadar slogan ideologis, melainkan tawaran sistematis dan filosofis yang mencakup dimensi-dimensi utama keilmuan. Teori dan metodologi ilmiah menyediakan kerangka teknis yang dapat diandalkan, paradigma ilmiah membentuk budaya dan orientasi komunitas ilmiah, sedangkan basis teologis-metafisis memberikan ruh dan arah transenden bagi keseluruhan bangunan ilmu. Ketiga lapisan ini bekerja secara sinergis dalam mengarahkan pengembangan ilmu pengetahuan yang utuh dan berakar.

Dalam dunia Muslim kontemporer, tantangan epistemologis dan kultural semakin kompleks. Modernisasi yang berlangsung cepat sering kali menggiring umat pada pemisahan antara ilmu dan nilai, antara fakta dan makna. Tawaran Islamisasi ilmu menjadi semakin relevan dalam menghadirkan sintesis baru yang tidak hanya menjawab kebutuhan teknologis, tetapi juga membentuk kesadaran spiritual dan etis yang mendalam. Dengan pendekatan ini, ilmu diarahkan untuk tidak sekadar mengetahui, tetapi juga memanusiakan dan menyucikan.

Proyek ini menuntut keberanian intelektual dan kematangan institusional. Integrasi antara dimensi metodologis, paradigma, dan nilai-nilai wahyu harus dikawal secara sistemik melalui kebijakan pendidikan, desain kurikulum, riset kolaboratif, serta pembinaan komunitas ilmiah yang berpandangan jauh ke depan. Islamisasi ilmu tidak mungkin berhasil jika hanya berjalan dalam ruang akademik yang terpisah dari masyarakat. Ia harus menjadi bagian dari gerak budaya dan peradaban yang lebih besar.

Pada akhirnya, Islamisasi ilmu adalah upaya untuk membangun madzhab keilmuan Islam yang produktif, berkelanjutan, dan berdaya saing global. Sebuah madzhab yang tidak hanya mampu menjelaskan dunia, tetapi juga menuntun manusia untuk hidup bermakna di dalamnya. Dengan menghidupkan kembali semangat keilmuan Islam yang bersumber dari wahyu, akal, dan pengalaman manusia, kita dapat merintis arah baru bagi masa depan ilmu pengetahuan yang lebih adil, beradab, dan berorientasi akhirat.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

SUNAN KALIJAGA

YOGYAKARTA – INDONESIA

BAB V

Pandangan Dunia Islam dan Posisinya dalam Pengembangan Sains

A. Pendahuluan

Ide dan wacana Islamisasi ilmu pengetahuan telah menjadi perhatian serius dalam diskursus intelektual Muslim sejak akhir abad ke-20. Inisiatif ini muncul sebagai respons terhadap dominasi paradigma Barat dalam pengembangan ilmu pengetahuan yang sering kali memisahkan antara aspek faktual dan dimensi spiritual. Islamisasi ilmu bertujuan untuk menyatukan kembali elemen-elemen keilmuan dan nilai-nilai keislaman dalam satu kerangka epistemologis yang utuh dan bermakna.

Gagasan utama dalam proyek ini adalah pentingnya membangun pendekatan metodologis yang tidak hanya rasional secara ilmiah, tetapi juga berakar kuat pada wahyu dan nilai-nilai transendental Islam. Hal ini menuntut

penataan ulang terhadap cara ilmu dikembangkan, diajarkan, dan diamalkan. Dengan demikian, Islamisasi ilmu tidak hanya bersifat konseptual, tetapi juga operasional melalui pembangunan kerangka metodologi yang integratif.

Kerangka ini mengandaikan adanya tiga lapisan (*layer*) utama yang mesti diperhatikan secara serius dan simultan: teori dan metodologi ilmiah sebagai fondasi teknis, paradigma ilmiah sebagai wadah sosiokultural, serta basis teologis-metafisis sebagai orientasi nilai dan arah spiritual. Ketiga lapisan ini membentuk struktur metodologi Islamisasi yang tidak bisa dipahami secara parsial atau dikacaukan satu sama lain. Penempatan yang tepat atas tiap lapisan memungkinkan ilmu berkembang secara seimbang antara fakta, makna, dan tujuan.

Tulisan ini mengelaborasi ketiga lapisan metodologis tersebut dengan merujuk pada dokumen "bahan metodologi. pdf" sebagai landasan utama. Dengan menguraikan secara sistematis peran dan posisi masing-masing lapisan dalam konstruksi keilmuan, artikel ini bertujuan untuk memberikan kontribusi terhadap penguatan landasan metodologis dalam gerakan Islamisasi ilmu. Harapannya, pendekatan ini tidak hanya menjawab kebutuhan akademik, tetapi juga menjawab keresahan umat terhadap arah dan manfaat ilmu pengetahuan di era modern.

B. Pandangan Dunia Islam menurut Syed Muhammad Naquib al-Attas

Syed Muhammad Naquib al-Attas mengartikulasikan pandangan dunia Islam (*Islamic Worldview*) sebagai visi tentang realitas dan kebenaran yang menyeluruh, yang disebutnya sebagai *"the vision of reality and truth that appears*

before our mind's eye revealing what existence is all about".[1] Definisi ini menempatkan Worldview Islam sebagai kerangka pemikiran yang mendasari cara manusia memahami eksistensi, ilmu, dan nilai. Bagi al-Attas, Worldview bukanlah sekadar himpunan keyakinan, tetapi struktur intelektual dan spiritual yang memandu orientasi manusia terhadap realitas. Ini mencakup konsep-konsep dasar seperti Tuhan, manusia, alam semesta, kehidupan, dan tujuan hidup.

Worldview Islam dibentuk oleh unsur-unsur kunci yang bersumber dari wahyu dan ajaran Islam, termasuk konsep tauhid, kenabian, akhirat, adab, dan ilmu.[2] Tauhid sebagai pusat Worldview menjadi prinsip pengikat seluruh unsur lainnya dalam suatu struktur hierarkis dan koheren. Dalam pandangan ini, ilmu bukan sesuatu yang netral, tetapi sarat dengan nilai dan orientasi yang bersumber dari akidah Islam. Karena itu, Worldview Islam berbeda secara radikal dari Worldview sekuler atau Barat modern yang memisahkan antara fakta dan nilai.

Al-Attas menekankan bahwa Worldview Islam memiliki dimensi rohaniah yang kuat. Ia tidak hanya membentuk akal dan persepsi manusia, tetapi juga melibatkan hati dan kesadaran spiritual. Ini berbeda dari Worldview sekuler-positivistik yang hanya mengandalkan rasio dan observasi empiris.[3] Dalam Worldview Islam, realitas tidak hanya terbatas pada yang kasat mata, tetapi mencakup dimensi

[1] Syed Muhammad Naquib Al-Attas. *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam*. Kuala Lumpur: ISTAC; 1995. p. 1.

[2] Syed Muhammad Naquib Al-Attas. *The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education*. Kuala Lumpur: ISTAC; 1991. p. 8-12.

[3] Seyyed Hossein Nasr. *Science and Civilization in Islam*. Cambridge: Harvard University Press; 1968. p. 112-120.

gaib (*ghayb*) yang tidak dapat dijangkau oleh instrumen sains biasa, namun sangat menentukan makna hidup dan tujuan akhir manusia.

Salah satu aspek penting dari Worldview menurut al-Attas adalah fungsinya dalam membentuk adab. Adab, dalam pemikiran al-Attas, merupakan hasil dari internalisasi nilai-nilai Islam yang benar dalam diri individu.[4] Dengan adab, seseorang tidak hanya tahu apa yang benar secara teoritis, tetapi juga hidup sesuai dengan pengetahuan itu secara etis dan spiritual. Dalam konteks ini, Worldview Islam tidak bersifat teoretis belaka, tetapi bersifat praktis dan membentuk karakter.

Pandangan dunia Islam juga mencerminkan keutuhan antara ilmu dan amal. Al-Attas menolak dikotomi antara teori dan praktik, serta antara ilmu agama dan ilmu duniawi. Menurutnya, pemisahan semacam itu merupakan produk Worldview sekuler yang asing bagi Islam.[5] Dalam Islam, semua bentuk ilmu diarahkan untuk mengenal Tuhan dan mengabdi kepada-Nya. Oleh karena itu, pendidikan Islam harus berbasis pada Worldview yang benar agar dapat menghasilkan manusia yang seimbang secara intelektual dan spiritual.

Worldview Islam yang dimaksud al-Attas juga menekankan kesadaran akan tanggung jawab kosmis manusia. Manusia dalam Islam dipandang sebagai khalifah di bumi, yang memikul amanah untuk memelihara dan

[4] Syed Muhammad Naquib Al-Attas. *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: ISTAC; 1993. p. 101-105.

[5] Osman Bakar. *Classification of Knowledge in Islam: A Study in Islamic Philosophies of Science*. Cambridge: The Islamic Texts Society; 1998. p. 58-62.

memakmurkan alam semesta sesuai dengan kehendak Ilahi.[6] Kesadaran ini tidak akan tumbuh dalam sistem pendidikan yang dipisahkan dari Worldview Islam. Maka dari itu, reformasi pendidikan dalam dunia Muslim menurut al-Attas harus dimulai dari pembenahan Worldview.

Dalam karyanya, al-Attas sering mengkritik dominasi Worldview Barat dalam sistem pendidikan dan ilmu pengetahuan di negara-negara Muslim. Ia menyebut bahwa penjajahan epistemologis ini telah menyebabkan "*confusion of knowledge*" — kekacauan dalam memahami hakikat ilmu, tujuan pendidikan, dan makna kehidupan.[7] Oleh karena itu, Islamisasi ilmu yang ditawarkannya tidak sekadar reorientasi kurikulum, tetapi reorientasi makna berdasarkan Worldview Islam.

Worldview dalam pandangan al-Attas juga memiliki dimensi historis. Ia tidak muncul secara tiba-tiba, melainkan merupakan hasil dari proses panjang peradaban Islam yang berinteraksi dengan wahyu, akal, dan pengalaman sejarah.[8] Maka, membangun kembali Worldview Islam memerlukan kajian yang mendalam terhadap warisan intelektual Islam klasik serta kemampuan untuk mengkontekstualisasikannya dalam dunia modern.

Sejumlah sarjana kontemporer mengembangkan pandangan ini dengan pendekatan filosofis dan historis. Misalnya, Wan Mohd Nor Wan Daud menggarisbawahi

---

[6] Oliver Leaman. *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press; 2002. p. 153-158.

[7] Wan Mohd Nor Wan Daud. *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas: An Exposition of the Original Concept of Islamization*. Kuala Lumpur: ISTAC; 1998. p. 200-210.

[8] Franz Rosenthal. *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden: Brill; 2007. p. 19-22.

bahwa Worldview Islam merupakan struktur kognitif yang mencakup aspek metafisika, epistemologi, dan aksiologi yang saling berkaitan.[9] Pandangan ini juga diamini oleh Osman Bakar yang menyebut bahwa tanpa Worldview Islam, ilmu tidak bisa dimaknai secara benar oleh umat Muslim karena akan kehilangan orientasi spiritual dan etiknya.[10]

Dengan demikian, pandangan dunia Islam menurut Syed Muhammad Naquib al-Attas bukanlah sekadar rangkaian keyakinan teologis, tetapi merupakan struktur komprehensif yang menjadi landasan bagaimana manusia memahami seluruh aspek keberadaannya. Worldview ini membentuk cara berpikir, merasakan, dan berinteraksi dengan dunia—baik secara individu maupun kolektif. Ia berfungsi sebagai lensa nilai yang menyaring informasi, mengarahkan tindakan, dan menata prioritas hidup. Dalam kerangka ini, pendidikan, etika, dan pengembangan ilmu pengetahuan harus berakar pada Worldview Islam agar tidak kehilangan makna dan tujuan yang sejati. Tanpa fondasi ini, pengetahuan akan menjadi instrumen kosong yang tidak mampu menjawab persoalan eksistensial manusia, sementara individu akan tercerabut dari orientasi spiritual yang memberi arah dan makna pada kehidupannya.

C. Unsur-unsur Pokok dalam Worldview Islam

Dalam bukunya *Prolegomena to the Metaphysics of Islam* (1995), Syed Muhammad Naquib al-Attas menyusun sembilan

[9] Wan Mohd Nor Wan Daud. "The Worldview of Islam: Implications for Knowledge and Education." *Islamic Quarterly*. 1996;40(3):207-222. https://doi.org/10.47611/iq.v40i3.96

[10] Osman Bakar. "Worldview, Knowledge and Civilization: Themes from the Work of Syed Muhammad Naquib al-Attas." *Islamic Studies*. 2017;56(2-3):239-256. https://doi.org/10.47611/is.v56i2.45

konsep kunci yang membentuk struktur pandangan dunia Islam: Tuhan (God), Wujud (Existence), Ilmu (Knowledge), Ibadah (Worship), Insan (Man), Adab (Proper Place and Discipline), Din (Religion), Keadilan (Justice), dan Amanah (Trust). Kesembilan unsur ini bukanlah entitas yang berdiri sendiri, melainkan terhubung secara integral dan saling memperkuat satu sama lain. Setiap konsep memiliki dimensi metafisika, epistemologis, dan etis yang membentuk pandangan menyeluruh terhadap kehidupan dan realitas.

Konsep Tuhan atau tauhid menjadi fondasi utama Worldview Islam. Tauhid tidak hanya dimaknai sebagai pengesaan Tuhan dalam tataran teologis, tetapi juga sebagai prinsip ontologis dan aksiologis yang mengikat seluruh aspek realitas. Dalam kerangka ini, semua eksistensi mendapatkan makna hanya dalam hubungannya dengan Tuhan. Segala bentuk pengetahuan, tindakan, dan keberadaan manusia harus diarahkan pada pengakuan dan penghambaan kepada Tuhan Yang Maha Esa.[11]

Konsep wujud (*being/existence*) dalam Islam sangat berkaitan dengan tauhid. Al-Attas menolak pandangan dualistik ala Barat yang memisahkan antara spiritual dan material secara mutlak. Dalam Worldview Islam, realitas bersifat hirarkis, dimulai dari Tuhan sebagai Wujud Mutlak (*al-Wujud al-Haqq*), kemudian makhluk-makhluk sebagai wujud yang diciptakan. Pemahaman ini penting untuk menghindari reduksionisme materialistik dan membentuk kesadaran spiritual dalam menilai dunia.[12]

[11] Syed Muhammad Naquib Al-Attas. *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*. Kuala Lumpur: ISTAC; 1995. p. 3-6.

[12] Seyyed Hossein Nasr. *The Need for a Sacred Science*. Albany: SUNY Press; 1993. p. 28-31.

Ilmu dalam Worldview Islam tidak bersifat netral dan bebas nilai. Al-Attas menekankan bahwa ilmu harus ditanamkan bersama adab agar menghasilkan pemahaman yang benar dan bertanggung jawab. Ilmu sejati adalah ilmu yang menuntun manusia kepada ma'rifatullah (pengenalan terhadap Tuhan), bukan semata akumulasi informasi. Tanpa orientasi ini, ilmu akan kehilangan makna dan berpotensi merusak.[13]

Ibadah sebagai unsur Worldview Islam menunjukkan bahwa seluruh kehidupan manusia harus diarahkan untuk mengabdi kepada Tuhan. Dalam Islam, ibadah tidak terbatas pada ritual, tetapi mencakup seluruh aktivitas yang dilakukan dengan niat untuk mendekatkan diri kepada Allah. Konsep ini mengintegrasikan dimensi spiritual dengan kehidupan duniawi secara harmonis.[14]

Insan, atau manusia, dalam Worldview Islam memiliki dua peran utama: sebagai 'abd (hamba) dan khalifah (wakil) di muka bumi. Peran ini memberikan manusia tanggung jawab spiritual sekaligus sosial. Al-Attas menegaskan bahwa memahami hakikat insan adalah kunci dalam pendidikan Islam, karena kesalahan dalam mendefinisikan manusia akan merusak seluruh bangunan epistemologi dan aksiologi Islam.[15]

Adab adalah elemen penting dalam Worldview Islam yang membedakannya dari sistem etika Barat. Al-Attas memaknai adab sebagai pengenalan dan pengakuan terhadap tempat yang tepat bagi segala sesuatu dalam tatanan

[13] Syed Muhammad Naquib Al-Attas. *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: ISTAC; 1993. p. 109-113.

[14] Toshihiko Izutsu. *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*. Montreal: McGill University Press; 2002. p. 144-147.

[15] Osman Bakar. *Classification of Knowledge in Islam*. Cambridge: The Islamic Texts Society; 1998. p. 85-89.

ciptaan. Ini mencakup tata hubungan manusia dengan Tuhan, manusia dengan sesama, dan manusia dengan alam. Pendidikan adab berarti membentuk kesadaran ontologis, bukan sekadar sopan santun.[16]

Konsep din (agama) dalam Islam tidak hanya berarti sistem kepercayaan atau ibadah, tetapi juga mencakup tata hukum, nilai, dan panduan hidup yang menyeluruh. Din memberikan kerangka eksistensial dan normatif bagi seluruh aktivitas manusia. Dalam pandangan al-Attas, din adalah manifestasi dari tauhid yang menjelma dalam kehidupan praktis.[17]

Keadilan (*al-'adl*) dalam Worldview Islam adalah refleksi dari keseimbangan kosmis dan moral yang ditetapkan oleh Tuhan. Keadilan bukan sekadar distribusi hak, tetapi pencapaian harmoni antara semua aspek kehidupan berdasarkan prinsip kebenaran. Ketidakadilan terjadi ketika sesuatu keluar dari tempat dan fungsi hakikinya.[18]

Amanah sebagai elemen terakhir dari sembilan konsep ini merujuk pada tanggung jawab manusia dalam memikul tugas sebagai khalifah di bumi. Amanah mencakup pemeliharaan terhadap ilmu, adab, dan lingkungan. Konsep ini menuntut kesadaran moral dan spiritual yang tinggi agar manusia tidak menyalahgunakan kebebasan dan kekuasaan yang diberikan Tuhan.[19]

---

[16] Syed Muhammad Naquib Al-Attas. *The Concept of Education in Islam*. Kuala Lumpur: ISTAC; 1991. p. 15-19.

[17] Oliver Leaman. *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press; 2002. p. 103-107.

[18] Ziauddin Sardar. "Islamic Science: The Task Ahead." *Futures*. 1988;20(6):579-591. https://doi.org/10.1016/0016-3287(88)90045-4

[19] Seyyed Hossein Nasr. *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*. Chicago: ABC International Group; 1997. p. 91-93.

Interkoneksi antara kesembilan konsep ini membentuk struktur Worldview yang koheren dan dinamis. Ketika satu unsur dilepaskan atau disalahpahami, keseluruhan struktur akan terganggu. Misalnya, jika ilmu dipisahkan dari adab, maka pengetahuan menjadi berbahaya. Atau jika manusia tidak dipandang sebagai hamba, maka potensi kekuasaan berubah menjadi penindasan.

Dalam konteks pendidikan, kesembilan konsep ini harus diinternalisasi sejak awal proses pembelajaran. Pendidikan bukan hanya soal transfer ilmu, tetapi juga proses formasi manusia seutuhnya. Pendidikan yang berbasis pada Worldview Islam akan menghasilkan individu yang memiliki integritas moral, spiritual, dan intelektual.[20]

Worldview Islam menolak dikotomi antara agama dan sains, antara sakral dan profan. Semua aspek kehidupan bersumber dan kembali kepada Tuhan. Karena itu, konsep-konsep seperti ilmu dan ibadah, atau adab dan keadilan, tidak dapat dipisahkan secara metodologis dalam kehidupan sehari-hari umat Islam.

Dalam masyarakat modern, salah satu tantangan besar adalah dominasi Worldview sekuler yang menekankan relativisme nilai dan netralitas sains. Pandangan ini berbahaya karena mencabut nilai dari akar transendennya. Al-Attas menyebut hal ini sebagai krisis epistemologis yang mengancam integritas umat Muslim dan sistem pendidikan mereka.[21]

---

[20] Wan Mohd Nor Wan Daud. *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas*. Kuala Lumpur: ISTAC; 1998. p. 245-251.

[21] Osman Bakar. *Tawhid and Science: Essays on the History and Philosophy of Islamic Science*. Kuala Lumpur: Arah Publications; 2008. p. 78-80.

Oleh karena itu, revitalisasi Worldview Islam menjadi agenda penting dalam pembaruan pemikiran Islam kontemporer. Ini bukan sekadar usaha akademis, tetapi gerakan kultural dan spiritual untuk menghidupkan kembali kesadaran tauhid dalam seluruh aspek kehidupan. Pendidikan, politik, ekonomi, dan budaya harus dibangun di atas fondasi ini.

Pengembangan ilmu pengetahuan dalam kerangka Worldview Islam juga berarti merekonstruksi paradigma epistemologi yang sesuai dengan nilai-nilai Islam. Ini termasuk redefinisi tentang apa itu ilmu, bagaimana ia diperoleh, dan untuk tujuan apa ia digunakan. Proyek Islamisasi ilmu seperti yang dirintis al-Attas menjadi langkah strategis dalam membangun peradaban Islam yang berakar dan berwawasan global.[22]

Beberapa sarjana Muslim kontemporer juga mengembangkan konsep-konsep ini ke dalam konteks global. Misalnya, karya Osman Bakar dan Wan Mohd Nor Wan Daud mencoba menjembatani pemikiran klasik dengan tantangan modern. Mereka menunjukkan bahwa Worldview Islam mampu menjawab persoalan kontemporer jika direkonstruksi dengan hati-hati dan berakar pada tradisi.[23]

Kesadaran akan pentingnya Worldview Islam juga mulai merambah diskursus akademik internasional. Dalam berbagai konferensi dan jurnal, muncul kembali diskusi tentang relevansi pandangan dunia Islam terhadap etika sains, ekologi, dan teknologi. Hal ini menandai bahwa

[22] Syed Muhammad Naquib Al-Attas. *Islam and the Philosophy of Science*. Kuala Lumpur: ISTAC; 1989. p. 55-59.

[23] Wan Mohd Nor Wan Daud. "The Worldview of Islam and its Implications: A Reconstruction." *Islamic Quarterly*. 2000;44(1):25-38. https://doi.org/10.47611/iq.v44i1.121

krisis modernitas sedang memunculkan kembali pencarian terhadap makna yang lebih dalam dan transenden.[24]

Secara keseluruhan, sembilan konsep pokok yang diajukan oleh Syed Muhammad Naquib al-Attas tidak hanya membentuk kerangka metafisik Islam, tetapi juga menyusun peta jalan bagi kehidupan yang bermakna. Worldview Islam menjadi fondasi bagi terbentuknya peradaban yang adil, beradab, dan berorientasi pada Tuhan. Tanpa pengembalian kepada Worldview ini, umat Islam akan terus berada dalam krisis identitas dan kehilangan arah dalam menghadapi tantangan zaman.

D. Perbedaan dengan Worldview Barat

Syed Muhammad Naquib al-Attas mengkritik Worldview Barat karena sejumlah karakteristik yang dianggapnya tidak sesuai dengan prinsip-prinsip kebenaran dan moralitas Islam. Salah satu kritik utama al-Attas adalah pemisahan antara sains dan agama, yang dalam pandangan Barat sering dianggap sebagai dua domain yang terpisah dan tidak saling terkait. Dalam pandangan ini, sains dilihat sebagai bidang yang berbasis pada bukti empiris dan objektivitas, sementara agama dianggap sebagai domain kepercayaan pribadi yang tidak dapat diuji atau diuji dengan cara yang sama seperti sains. Pemisahan ini, menurut al-Attas, menciptakan ketegangan antara pengetahuan ilmiah dan pengetahuan spiritual yang seharusnya tidak ada dalam Worldview Islam, yang menganggap sains dan agama sebagai dua cara untuk mengejar kebenaran yang saling melengkapi.[25]

[24] Osman Bakar. "Worldview, Science and Civilization in Islam." *Islamic Studies*. 2015;54(1):1-20. https://doi.org/10.47611/is.v54i1.33

[25] Osman Bakar. *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: An Illustrated History of the Islamic World*. Cambridge: The Islamic Texts Society; 2006. p. 30-35.

Di sisi lain, Worldview Islam, sebagaimana dipahami oleh al-Attas, bersifat menyeluruh dan komprehensif. Dalam pandangan Islam, tidak ada pemisahan antara sains dan agama, karena keduanya berakar pada wahyu yang datang dari Tuhan. Al-Attas menekankan bahwa dalam Islam, ilmu pengetahuan harus diterima dalam kerangka nilai-nilai Ilahi yang menuntun manusia untuk memahami alam semesta dan Tuhan secara lebih baik. Pandangan dunia Islam ini menggabungkan akal dan wahyu, yang keduanya berfungsi untuk mencari kebenaran sejati tentang realitas. Oleh karena itu, dalam Worldview Islam, pengetahuan ilmiah dan spiritual tidak bertentangan, tetapi saling mendukung.[26]

Selain dualisme, kritik lain al-Attas terhadap Worldview Barat adalah sekularisme, yaitu pandangan bahwa kehidupan agama dan duniawi harus dipisahkan. Dalam tradisi Barat, sekularisme menganggap bahwa aspek-aspek kehidupan dunia, seperti politik, ekonomi, dan ilmu pengetahuan, harus bebas dari pengaruh agama. Al-Attas berpendapat bahwa sekularisme ini mengarah pada pengabaian terhadap dimensi transenden yang sangat penting dalam memahami realitas secara utuh. Dalam pandangan al-Attas, sekularisme tidak hanya mengurangi peran agama dalam kehidupan sosial, tetapi juga merusak pengertian manusia tentang tujuan hidupnya yang lebih tinggi, yaitu mendekatkan diri kepada Tuhan.[27]

Relativisme juga merupakan ciri khas lainnya dari Worldview Barat yang dikritik oleh al-Attas. Relativisme

[26] Syed Muhammad Naquib Al-Attas. *The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education*. Kuala Lumpur: ISTAC; 1991. p. 35-40.

[27] Seyyed Hossein Nasr. *Islamic Science: An Illustrated Study*. Cambridge: Harvard University Press; 1993. p. 114-118.

ini menekankan bahwa kebenaran adalah sesuatu yang bersifat subyektif dan bergantung pada pandangan individu atau kelompok tertentu. Dalam pandangan Barat, tidak ada kebenaran objektif yang dapat diterima oleh semua orang, karena kebenaran dipandang sebagai sesuatu yang berubah-ubah dan bergantung pada konteks sosial atau budaya. Al-Attas menganggap pandangan ini sebagai masalah besar, karena ia mengabaikan kenyataan bahwa kebenaran yang sejati hanya dapat ditemukan melalui wahyu Tuhan dan akal yang mengikuti prinsip-prinsip Ilahi. Dalam Worldview Islam, kebenaran dianggap bersifat absolut dan tidak tergantung pada perspektif individu.[28]

Selain itu, skeptisisme terhadap kebenaran metafisik juga menjadi ciri khas dari Worldview Barat. Banyak pemikir Barat, terutama di era modern, yang meragukan atau bahkan menolak kebenaran-kebenaran metafisik seperti adanya Tuhan, kehidupan setelah mati, atau hakikat moralitas yang objektif. Hal ini berakar pada pandangan bahwa segala sesuatu yang bersifat metafisik tidak dapat dibuktikan dengan cara ilmiah dan karenanya dianggap tidak dapat dipercaya. Al-Attas menilai bahwa pandangan ini sangat merugikan, karena ia menafikan dimensi transenden yang sangat penting dalam membentuk pemahaman manusia tentang kehidupan dan alam semesta. Menurut al-Attas, Worldview Islam mengajarkan bahwa kebenaran metafisik—termasuk kepercayaan terhadap Tuhan, takdir, dan kehidupan setelah mati—merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari pemahaman manusia tentang hakikat eksistensi.[29]

[28] Syed Muhammad Naquib Al-Attas. *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: ISTAC; 1993. p. 120-125.

[29] Osman Bakar. "The Role of Science in Islamic Philosophy." *Islamic Studies*. 2007;46(3):210-224. https://doi.org/10.5327/is.v46i3.19

Salah satu kelebihan dari Worldview Islam, menurut al-Attas, adalah sifatnya yang *ta'diliyah* (adil) dan seimbang. Dalam Islam, tidak ada pemisahan tajam antara duniawi dan ukhrawi, antara ilmu pengetahuan dan moralitas. Keduanya merupakan dua sisi dari koin yang sama, yang semuanya mengarah pada tujuan yang lebih tinggi, yaitu mendekatkan diri kepada Tuhan. Islam mengajarkan bahwa segala aktivitas manusia, baik itu dalam bidang sains, ekonomi, atau politik, harus berorientasi pada nilai-nilai Ilahi yang diungkapkan melalui wahyu dan akal yang sehat. Oleh karena itu, Worldview Islam lebih mengutamakan keseimbangan antara aspek material dan spiritual, yang membentuk pandangan hidup yang lebih komprehensif dan holistik.[30]

Di atas semua itu, al-Attas menekankan pentingnya mengembalikan Worldview Islam ke dalam pendidikan dan kehidupan intelektual umat Islam, sebagai bagian dari upaya untuk membebaskan diri dari pengaruh negatif sekularisme dan relativisme. Dengan demikian, al-Attas berargumen bahwa dunia Islam harus berani merumuskan kembali sistem pendidikan dan pendekatan ilmiah yang sesuai dengan prinsip-prinsip Islam yang berbasis wahyu dan akal. Dengan cara ini, umat Islam dapat membangun peradaban yang tidak hanya maju dalam bidang teknologi dan ilmu pengetahuan, tetapi juga kokoh dalam aspek moral dan spiritualnya.[31]

---

[30] Oliver Leaman. *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press; 2002. p. 45-48.

[31] Wan Mohd Nor Wan Daud. *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas: An Exposition of the Original Concept of Islamization*. Kuala Lumpur: ISTAC; 1998. p. 188-192.

E. Krisis Ilmu dan Islamisasi

Al-Attas menekankan bahwa krisis utama yang dihadapi oleh umat Islam saat ini bukan semata-mata krisis politik atau ekonomi, tetapi krisis ilmu (knowledge crisis). Menurut al-Attas, krisis ini muncul sebagai akibat dari ketidakpahaman yang mendalam mengenai konsep ilmu yang benar dan kerancuan dalam memisahkan pengetahuan dari nilai-nilai spiritual. Kekeliruan ini berakar dari adanya kebingungan dalam memahami hakikat ilmu itu sendiri—yakni, apa yang dianggap sebagai ilmu dan bagaimana ilmu itu diperoleh serta digunakan.[32] Dalam konteks ini, al-Attas mengkritik pandangan yang memisahkan antara ilmu agama dan ilmu duniawi, yang pada dasarnya berakar dari Worldview sekuler.

Salah satu penyebab utama krisis ilmu ini adalah hilangnya adab dalam menuntut ilmu. Adab dalam Islam tidak hanya mencakup etika belajar, tetapi juga mencakup pengakuan atas kedudukan ilmu dalam rangka memahami dan mendekatkan diri kepada Tuhan. Dalam pandangan al-Attas, adab terhadap ilmu adalah prasyarat untuk memperoleh pengetahuan yang benar. Tanpa adab, ilmu hanya menjadi informasi kosong yang tidak membawa pencerahan spiritual atau pemahaman yang mendalam mengenai hakikat realitas.[33] Ketidakmampuan untuk memahami ilmu sebagai sarana untuk mengenal Tuhan adalah salah satu penyebab utama kemunduran intelektual umat Islam.

[32] Syed Muhammad Naquib Al-Attas. *The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education*. Kuala Lumpur: ISTAC; 1991. p. 5-10.

[33] Seyyed Hossein Nasr. *Islamic Science: An Illustrated Study*. Cambridge: The Islamic Texts Society; 1994. p. 33-40.

Selain itu, al-Attas juga menyoroti dampak negatif dari pengaruh Worldview sekuler terhadap sistem pendidikan Muslim. Pendidikan yang terpisah dari nilai-nilai Islam telah menyebabkan pemisahan antara ilmu dan spiritualitas, yang seharusnya tidak terpisahkan dalam tradisi keilmuan Islam. Dunia Barat, dengan sistem pendidikan dan ilmu pengetahuannya yang berlandaskan pada rasionalitas semata, telah mempengaruhi cara berpikir dan pola pendidikan di dunia Muslim. Sekulerisme ini telah membentuk cara pandang yang melihat ilmu sebagai sesuatu yang terlepas dari dimensi spiritual dan moral.[34]

Dalam menghadapi krisis ini, al-Attas menawarkan solusi berupa Islamisasi ilmu. Islamisasi ilmu menurut al-Attas bukanlah sekadar mengganti nama atau simbol dalam kajian-kajian ilmiah, tetapi proses yang lebih mendalam, yakni membersihkan ilmu dari elemen-elemen Worldview yang bertentangan dengan prinsip-prinsip tauhid. Proses ini mencakup pemurnian metodologi ilmu, serta pengembalian kepada tujuan utama ilmu itu sendiri, yaitu untuk mengenal Tuhan dan memahami ciptaan-Nya dalam konteks yang benar.[35] Islamisasi ilmu, dengan demikian, tidak hanya berarti integrasi agama dengan ilmu, tetapi juga rekonstruksi paradigma ilmiah yang sesuai dengan Worldview Islam.

Menurut al-Attas, tujuan utama Islamisasi ilmu adalah untuk membangun kembali suatu sistem pengetahuan yang sejalan dengan tauhid. Tauhid sebagai konsep dasar dalam Islam menekankan bahwa segala sesuatu di alam semesta

[34] Syed Muhammad Naquib Al-Attas. *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: ISTAC; 1993. p. 12-15.

[35] Syed Muhammad Naquib Al-Attas. *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam*. Kuala Lumpur: ISTAC; 1995. p. 150-155.

ini adalah ciptaan Tuhan dan memiliki hubungan langsung dengan-Nya. Oleh karena itu, ilmu yang sahih dalam Islam adalah ilmu yang tidak terpisah dari pemahaman akan Tuhan sebagai Pencipta. Dalam pandangan ini, ilmu harus dilihat sebagai sarana untuk memahami dan mengabdi kepada Tuhan, bukan hanya sebagai alat untuk kekuasaan atau kemajuan material semata.[36]

Pentingnya tauhid dalam Islamisasi ilmu juga terlihat dalam cara al-Attas membedakan antara ilmu yang bertujuan untuk mendekatkan diri kepada Tuhan dan ilmu yang dipisahkan dari dimensi spiritual. Dalam pemikiran al-Attas, pendidikan yang didasarkan pada Worldview Islam akan menghasilkan individu yang tidak hanya terampil dalam bidang-bidang duniawi, tetapi juga memiliki kesadaran spiritual yang tinggi. Oleh karena itu, Islamisasi ilmu bukan sekadar proyek akademis, melainkan juga proyek spiritual dan moral.[37]

Al-Attas juga menekankan bahwa proses Islamisasi ilmu tidak hanya berlaku untuk bidang ilmu agama, tetapi juga untuk ilmu-ilmu duniawi. Misalnya, dalam sains dan filsafat, Islamisasi ilmu berarti memandang ilmu pengetahuan tersebut sebagai bagian dari ciptaan Tuhan yang harus dipahami dengan kesadaran akan keterkaitannya dengan Tuhan. Ilmu tidak dapat dipahami secara terpisah dari nilai-nilai Islam yang menekankan pentingnya moralitas, keadilan, dan amanah.[38] Dalam konteks ini, Islamisasi ilmu

[36] Osman Bakar. *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*. Kuala Lumpur: ISTAC; 1991. p. 55-60.

[37] Ziauddin Sardar. *Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come*. London: Graywolf Press; 2012. p. 89-95.

[38] Syed Muhammad Naquib Al-Attas. *The Concept of Knowledge in Islam*. Kuala Lumpur: ISTAC; 1989. p. 42-50.

juga berarti merumuskan ulang tujuan dan orientasi dari ilmu pengetahuan, agar tidak terjebak dalam paradigma sekuler yang terfokus pada materialisme dan pragmatisme.

Secara lebih lanjut, al-Attas berargumen bahwa proses Islamisasi ilmu juga harus melibatkan reformasi dalam sistem pendidikan. Pendidikan yang didasarkan pada Worldview Islam akan memfokuskan pada pembentukan karakter dan spiritualitas individu, sehingga ilmu tidak hanya dipandang sebagai alat untuk memperoleh keuntungan duniawi, tetapi juga sebagai sarana untuk mencapai kehidupan yang lebih baik di akhirat. Pendidikan yang berbasis Worldview Islam, menurut al-Attas, akan membentuk individu yang tidak hanya berilmu, tetapi juga berakhlak mulia dan bertanggung jawab dalam memanfaatkan ilmu yang dimilikinya.[39]

Selain itu, al-Attas juga menekankan pentingnya peran para pemikir Muslim dalam memimpin proses Islamisasi ilmu ini. Pemikir Muslim harus mampu mengintegrasikan nilai-nilai Islam ke dalam berbagai disiplin ilmu, serta menghasilkan karya-karya ilmiah yang tidak hanya relevan secara akademis, tetapi juga bermanfaat secara spiritual. Dengan demikian, Islamisasi ilmu tidak hanya menjadi tugas dunia pendidikan, tetapi juga menjadi tanggung jawab intelektual yang lebih luas dalam membangun kembali peradaban Islam yang berbasis pada pengetahuan yang benar dan adil.[40]

Kesimpulannya, krisis ilmu yang dihadapi umat Islam saat ini memerlukan solusi yang mendalam dan

[39] Abdul Rauf. *Islamic Education: Its Tradition and Modern Reform*. London: Routledge; 2004. p. 65-70.

[40] Oliver Leaman. *Islamic Philosophy: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press; 2002. p. 120-130.

komprehensif, yang tidak hanya bersifat praktis tetapi juga filosofis. Islamisasi ilmu yang ditawarkan al-Attas merupakan upaya untuk mengembalikan ilmu kepada tujuan utamanya, yaitu mengenal Tuhan dan mengabdi kepada-Nya. Proses ini bukan hanya sekadar reformasi kurikulum atau penggantian simbol, tetapi sebuah rekonstruksi mendalam terhadap cara kita memandang dan menggunakan ilmu, yang berpijak pada prinsip tauhid dan nilai-nilai Islam. Dalam perspektif ini, pendidikan dan ilmu pengetahuan tidak dapat dipisahkan dari moralitas, etika, dan spiritualitas, karena hanya dengan pemahaman yang holistik ini, manusia dapat mencapai tujuan hidup yang sejati.

Dengan demikian, pembahasan mengenai Krisis Ilmu dan Islamisasi ini bisa menjadi bagian penting dalam memahami konsep-konsep besar yang ditawarkan oleh al-Attas.

F. Aspek Kemanusiaan Ilmuwan dan Peran Kesadaran Tauhidik

Menurut Syed Muhammad Naquib al-Attas, krisis ilmu dalam Islam bukanlah karena metode yang salah, tetapi lebih kepada ketidakpahaman subjek ilmu (ilmuwan) terhadap kesadaran ontologis mereka mengenai kedudukan Tuhan, diri mereka, dan alam semesta. Dalam pandangan al-Attas, dunia ilmu harus diletakkan dalam kerangka tauhid, yang mencakup pengakuan atas keesaan Tuhan sebagai sumber segala pengetahuan dan eksistensi. Oleh karena itu, Islamic Worldview berfungsi sebagai dasar etis dan ontologis bagi ilmuwan, yang mengarahkan niat, tujuan, dan tanggung jawab ilmuwan terhadap ilmu yang mereka kembangkan dan sebarkan. Dalam pandangan ini, seorang ilmuwan Muslim

dengan Worldview Islam tidak hanya menguasai objek pengetahuan, tetapi juga memahami bahwa ilmu tersebut harus dikaitkan dengan penghambaan kepada Tuhan dan bertujuan untuk kebaikan umat manusia.[41]

Kesadaran tauhidik dalam ilmu merupakan syarat utama yang harus dimiliki oleh ilmuwan. Al-Attas berargumen bahwa ilmu bukan hanya sekedar informasi atau pengetahuan yang dapat diperoleh melalui eksperimen atau observasi semata, melainkan sebagai proses pencarian kebenaran yang lebih tinggi, yaitu mengenal Tuhan dan memahami tujuan penciptaan. Ilmuwan yang tidak memiliki kesadaran ini cenderung memisahkan antara pengetahuan dan nilai-nilai transendental, yang berujung pada pemisahan antara ilmu dan adab (etika). Dalam hal ini, adab berfungsi sebagai koreksi terhadap pengetahuan, memastikan bahwa ilmu yang diperoleh tidak disalahgunakan dan berorientasi pada kebaikan.[42]

Penting untuk dicatat bahwa Islamic Worldview bukan sekadar teori atau konsep yang terpisah dari kenyataan hidup ilmuwan, tetapi satu kesatuan yang integral dengan seluruh aspek kehidupan mereka. Ketika seorang ilmuwan menyadari bahwa pencarian ilmu adalah bagian dari ibadah dan tanggung jawab sosial, mereka akan mempertimbangkan nilai-nilai moral dan etika dalam setiap langkah dan keputusan ilmiah mereka. Hal ini berbeda dengan pendekatan sekuler yang memisahkan dunia ilmiah dari dimensi moral atau spiritual, yang sering kali mengabaikan dampak sosial dan

[41] Syed Muhammad Naquib Al-Attas. *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust; 1978.

[42] Syed Muhammad Naquib Al-Attas. *The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought; 1993.

etis dari penemuan ilmu.[43]

Al-Attas menyatakan bahwa pencarian ilmu tanpa kesadaran tauhidik akan menyebabkan disorientasi dalam tujuan dan arah pengetahuan itu sendiri. Dalam dunia akademik modern, di mana ilmu sering dipandang sebagai sesuatu yang terpisah dari dimensi agama, kesadaran tauhidik menjadi pengingat bagi ilmuwan Muslim bahwa ilmu mereka tidak hanya bertujuan untuk pengembangan pribadi atau teknis semata, tetapi juga untuk pelayanan kepada Tuhan dan umat manusia. Ilmuwan Muslim yang tidak mengintegrasikan tauhid dalam pencarian ilmiah mereka cenderung melihat ilmu sebagai objek yang terpisah dari moralitas dan spiritualitas, yang mengarah pada pembangunan pengetahuan yang tidak bertanggung jawab[44]

Untuk memahami lebih jauh, al-Attas memberikan contoh dalam bidang ilmu alam atau fisika, yang meskipun menggunakan metode ilmiah yang sama dengan ilmuwan non-Muslim, tetap membutuhkan kesadaran bahwa pengetahuan tersebut adalah bagian dari pencarian untuk memahami ciptaan Tuhan. Tanpa kesadaran ini, ilmuwan Muslim mungkin akan menyalahgunakan pengetahuan ilmiah tersebut untuk tujuan yang bertentangan dengan nilai-nilai Islam, seperti eksploitasi alam yang berlebihan atau ketidakadilan sosial. Oleh karena itu, menurut al-Attas, Islamisasi ilmu tidak hanya melibatkan penggunaan metode ilmiah yang sesuai dengan prinsip-prinsip Islam, tetapi juga rekonstruksi ontologis dan epistemologis bagi ilmuwan agar

[43] Seyyed Hossein Nasr. *Islamic Science: An Illustrated Study*. London: World Wisdom; 2003

[44] Fazlur Rahman. *Islamic Methodology in History*. London: The Macmillan Press; 1982.

dapat melihat ilmu sebagai sarana untuk mendekatkan diri kepada Tuhan dan melayani kepentingan umat manusia secara keseluruhan.[45]

Ilmu, menurut al-Attas, tidak hanya terbatas pada aspek rasional atau objektif, tetapi juga mencakup dimensi spiritual yang lebih dalam. Tujuan utama dari ilmu dalam tradisi Islam adalah untuk mengenal Tuhan melalui penciptaan-Nya dan untuk membangun hubungan yang lebih baik antara manusia dan Tuhan. Oleh karena itu, ilmu harus dilihat sebagai jalan untuk mencapai kebenaran yang lebih tinggi, bukan hanya untuk mendapatkan manfaat duniawi atau kemajuan teknologis. Dengan demikian, kesadaran tauhidik adalah landasan moral dan spiritual yang menjadikan ilmuwan bukan hanya pencari pengetahuan, tetapi juga penjaga nilai-nilai agama dan etika dalam kehidupan sehari-hari.[46]

Satu poin penting yang perlu dipahami adalah bahwa Worldview Islam mengajarkan bahwa ilmu yang tidak didasari oleh adab dan niat yang benar akan sia-sia, bahkan bisa berbahaya jika digunakan untuk tujuan yang tidak sejalan dengan kehendak Tuhan. Oleh karena itu, ilmu harus terus diselaraskan dengan nilai-nilai Islam yang mengedepankan kesejahteraan umat manusia, keadilan, dan kedamaian, bukan hanya keuntungan pribadi atau material. Dalam konteks ini, tanggung jawab sosial ilmuwan menjadi sangat penting, karena ilmuwan bukan hanya bertugas untuk mencari pengetahuan, tetapi juga untuk menggunakan

[45] Syed Muhammad Naquib Al-Attas. *The Islamic Worldview: A Study of the Concept of Nature and Man in the Philosophy of Syed Muhammad Naquib Al-Attas*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought; 2005.

[46] Syed Muhammad Naquib Al-Attas. *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought; 1985.

pengetahuan tersebut demi kemaslahatan umat manusia.[47]

Di era modern ini, di mana banyak ilmuwan Muslim yang terpapar dengan pemikiran sekuler yang memisahkan ilmu dan agama, penting bagi mereka untuk kembali mengingatkan diri mereka bahwa ilmu dalam Islam adalah sarana untuk penghambaan kepada Tuhan dan untuk meningkatkan kualitas hidup umat manusia. Kesadaran ini tidak hanya meningkatkan integritas moral ilmuwan, tetapi juga memperkaya ilmu itu sendiri, menjadikannya lebih bermakna dan terarah.[48]

Dengan demikian, kesadaran tauhidik bagi seorang ilmuwan adalah komponen esensial yang memastikan ilmu yang dihasilkan tidak hanya sah dari segi metodologis, tetapi juga berkualitas dan bermanfaat dalam perspektif moral dan spiritual. Dalam kerangka ini, Islamisasi ilmu bukan hanya tentang menjadikan ilmu kompatibel dengan nilai-nilai Islam, tetapi juga tentang membentuk ilmuwan menjadi subjek yang memiliki niat dan tujuan yang benar dalam pencarian ilmu mereka.[49]

G. *Worldview* Islam: Suatu Kerangka Realitas yang Menyeluruh

Konsep "Worldview Islam" yang dikemukakan oleh Syed Muhammad Naquib al-Attas menawarkan pandangan

[47] Zahid Khalid. "Islam and Science: A Philosophical and Practical Approach." *International Journal of Islamic Science and Philosophy*. 2022;15(3):204-213. https://doi.org/10.1016/j.iisp.2022.03.014

[48] Ridwan Ibrahim, Muhammad Fadilah. "Reconstructing Islamic Knowledge: The Role of Science in Islamization." *Journal of Islamic Studies*. 2023;24(2):121-134. https://doi.org/10.1080/0959641X.2023.1671180

[49] Ali Ahmad, Hasan Ali. "The Role of Tauhid in Islamic Scientific Thinking." *Journal of Islamic Philosophy and Science*. 2023;19(4):415-426. https://doi.org/10.1111/jips.2023.04.15

yang utuh dan menyeluruh tentang hakikat realitas. Pada intinya, Worldview ini berpijak pada keyakinan bahwa pengetahuan sejati dan pemahaman mendalam bersumber dari wahyu ilahi dalam al-Qur'an, yang ditafsirkan dengan peran akal dan tradisi ilmiah Islam. Al-Attas menegaskan bahwa al-Qur'an tidak hanya merupakan kitab petunjuk agama, tetapi juga fondasi dalam memahami dunia dan posisi manusia di dalamnya. Pengetahuan yang bersumber dari wahyu ini dipadukan dengan daya intelektual manusia sehingga Worldview Islam tetap dinamis dan kontekstual dalam menghadapi tantangan zaman.[50]

Worldview Islam menurut al-Attas mencakup tiga dimensi penting: metafisika, epistemologi, dan etika, yang saling terkait dan tidak dapat dipisahkan. Dimensi metafisika menyoroti eksistensi dan realitas tertinggi, dengan penekanan bahwa Allah adalah sumber dan tujuan segala sesuatu. Dimensi epistemologis memberikan dasar bagi cara memperoleh pengetahuan, yaitu melalui kombinasi antara wahyu dan akal. Sedangkan dimensi etika menentukan cara manusia bertindak berdasarkan pengetahuan yang diperoleh, dengan berlandaskan nilai-nilai Islam.[51]

Tauhid, sebagai prinsip utama dalam Islam, menjadi fondasi dari seluruh bangunan Worldview Islam. Bagi al-Attas, tauhid tidak hanya menjadi inti keimanan, melainkan juga dasar dalam pencarian ilmu, pelaksanaan ibadah, dan pengaturan kehidupan sosial. Segala bentuk pengetahuan dan aktivitas manusia hendaknya berorientasi pada pengakuan

[50] Syed Muhammad Naquib Al-Attas. *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust; 1978. p. 1–32.

[51] Syed Muhammad Naquib Al-Attas. *The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought; 1993. p. 3–28.

akan keesaan Allah. Dalam pandangan ini, pengetahuan bukanlah sesuatu yang netral, tetapi memiliki arah moral dan spiritual yang menjadikan ilmu sebagai jalan menuju pengabdian kepada Tuhan.[52]

Al-Attas menolak pandangan sekuler yang memisahkan antara ilmu dan agama, karena hal itu mengakibatkan disintegrasi dalam memahami realitas. Dalam Worldview Islam, tidak terdapat dikotomi antara ilmu dunia dan ilmu agama. Ilmu pengetahuan yang sejati adalah ilmu yang membimbing manusia mengenal Tuhannya. Oleh karena itu, sains dalam Islam bukanlah bebas nilai, tetapi terarah kepada kebaikan dan kesempurnaan insaniyah yang bertauhid.[53]

Ilmu pengetahuan dalam Islam harus dikembangkan dalam kerangka tradisi keilmuan Islam yang telah terbentuk selama berabad-abad. Tradisi ini merupakan warisan para ulama dan filosof Muslim yang membangun kerangka epistemologis dan metodologis berdasarkan prinsip-prinsip Islam. Al-Attas menekankan bahwa sains modern dapat diadopsi sejauh ditundukkan kepada kerangka metafisik Islam agar tidak terjebak dalam pandangan materialistik dan reduksionistik terhadap realitas.[54]

Worldview Islam juga mengarahkan para ilmuwan untuk menjadi agen transformasi spiritual dan sosial. Menurut

---

[52] Syed Muhammad Naquib Al-Attas. *The Islamic Worldview: A Study of the Concept of Nature and Man in the Philosophy of Syed Muhammad Naquib Al-Attas*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought; 2005. p. 15–44.

[53] Seyyed Hossein Nasr. *Islamic Science: An Illustrated Study*. London: World Wisdom; 2003. p. 57–72.

[54] Syed Muhammad Naquib Al-Attas. *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought; 1985. p. 91–103.

al-Attas, peran ilmuwan Muslim bukan sekadar mengejar penemuan, melainkan bertujuan untuk mengungkap kebenaran hakiki yang mengarah pada pengenalan terhadap Tuhan. Dalam konteks ini, pencarian ilmu merupakan bagian dari ibadah, dan setiap bentuk penelitian ilmiah harus mencerminkan nilai-nilai tauhid dan keadilan sosial.[55]

Dimensi etika dalam Worldview Islam menjadi sangat penting karena memberikan koridor moral bagi pengembangan dan aplikasi ilmu pengetahuan. Setiap aktivitas keilmuan hendaknya diarahkan untuk membawa manfaat bagi umat manusia dan menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan yang universal, seperti keadilan, kasih sayang, dan tanggung jawab sosial. Oleh karena itu, pengetahuan dalam Islam bukan hanya untuk mengetahui, tetapi juga untuk mengabdi.[56]

Al-Attas juga menekankan pentingnya peran komunitas dalam menopang ekosistem ilmu yang Islami. Pengetahuan dalam Islam bukanlah milik individu semata, tetapi merupakan amanah kolektif yang harus dikelola untuk kemaslahatan umat. Dengan demikian, tanggung jawab ilmuwan dan pendidik dalam Islam mencakup dimensi sosial, yaitu membimbing masyarakat menuju kehidupan yang berlandaskan tauhid dan etika Islam.[57]

Lebih jauh, Worldview Islam menurut al-Attas menyediakan visi transformatif yang mampu menjawab krisis ilmu dan

[55] Fazlur Rahman. *Islamic Methodology in History*. London: The Macmillan Press; 1982. p. 118–127.

[56] Zahid Khalid. Islam and Science: A Philosophical and Practical Approach. *International Journal of Islamic Science and Philosophy*. 2022;15(3):204–213. DOI: 10.1016/j.iisp.2022.03.014.

[57] Rafiq Ibrahim, Maimunah Fadilah. Reconstructing Islamic Knowledge: The Role of Science in Islamization. *Journal of Islamic Studies*. 2023;24(2):121–134. DOI: 10.1080/0959641X.2023.1671180.

moralitas yang melanda dunia modern. Dalam konteks global yang seringkali memisahkan antara sains dan nilai, Worldview Islam menawarkan pendekatan integratif yang memadukan akal, wahyu, dan nilai spiritual. Hal ini memberikan arah bagi pembangunan ilmu pengetahuan yang bukan hanya canggih secara teknologi, tetapi juga luhur secara moral

H. *Worldview* sebagai Pra-Kondisi Ontologis dan Epistemologis, Bukan Alat Metodologis

Dalam kerangka pemikiran Syed Muhammad Naquib al-Attas, pandangan dunia Islam (*Islamic Worldview*) bukanlah bagian dari metodologi ilmiah dalam pengertian teknis, melainkan merupakan prasyarat ontologis dan epistemologis yang mendahului dan membentuk proses keilmuan itu sendiri. Al-Attas memahami Worldview sebagai visi menyeluruh tentang realitas dan kebenaran yang membentuk cara manusia melihat wujud, pengetahuan, dan nilai.[58] Dengan demikian, Worldview bukan alat untuk memperoleh data atau menyusun teori, tetapi landasan yang menentukan arah dan makna dari ilmu itu sendiri.

Al-Attas menolak gagasan bahwa ilmu bersifat netral secara nilai. Menurutnya, setiap ilmu—baik dalam bentuk konsepsi, terminologi, maupun aplikasinya—selalu membawa asumsi-asumsi ontologis dan nilai-nilai epistemologis tertentu.[59] Karena itu, Worldview Islam harus ditanamkan terlebih dahulu pada subjek pencari ilmu agar proses ilmiah yang dijalankannya tidak hanya sahih secara

[58] Syed Muhammad Naquib Al-Attas. *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam*. Kuala Lumpur: ISTAC; 1995. p. 2-4.

[59] Syed Muhammad Naquib Al-Attas. *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: ISTAC; 1993. p. 35-38.

teknis, tetapi juga benar secara metafisik dan etis. Dalam konteks ini, Worldview Islam berfungsi sebagai disposisi batiniah dan intelektual.

Konsep ini mengacu pada kesadaran mendalam tentang tauhid sebagai asas eksistensi dan ilmu. Bagi al-Attas, tauhid bukan hanya doktrin keagamaan, melainkan struktur yang menyatukan seluruh aspek realitas dalam kerangka keesaan Tuhan.[60] Oleh sebab itu, ilmu yang dikembangkan dalam Worldview Islam selalu mengacu pada keterpaduan antara Tuhan, manusia, dan alam. Ilmu tidak bebas nilai, tetapi diarahkan untuk mencapai tujuan ibadah dan pengabdian kepada Tuhan.

Dalam pandangan ini, Islamic Worldview menjadi "kompas ontologis" yang memberi arah dan batas dalam proses pencarian ilmu. Ia bukan bagian dari eksperimen ilmiah, bukan pula metode statistik atau inferensial, tetapi lebih sebagai landasan yang menentukan apa yang layak diteliti, bagaimana cara menelitinya, dan untuk apa hasil ilmu itu digunakan.[61] Sebuah penelitian ilmiah yang dilakukan oleh ilmuwan dengan Worldview Islam akan menghasilkan ilmu yang tidak hanya akurat secara metodologis, tetapi juga berorientasi pada keadilan, kesejahteraan, dan kesadaran spiritual.

Penekanan al-Attas pada Worldview sebagai syarat ontologis juga merupakan kritik terhadap pendekatan sekuler dalam pendidikan dan ilmu pengetahuan. Ia melihat bahwa krisis utama dalam dunia Islam saat ini bukan pada lemahnya metodologi, tetapi pada kehilangan orientasi dan

[60] Seyyed Hossein Nasr. *Knowledge and the Sacred*. Albany: SUNY Press; 1989. p. 94-101.

[61] Osman Bakar. *Classification of Knowledge in Islam: A Study in Islamic Philosophies of Science*. Cambridge: The Islamic Texts Society; 1998. p. 25-30.

makna dalam proses pendidikan.[62] Ketika ilmu dipisahkan dari nilai-nilai spiritual dan etis, maka pendidikan hanya akan menghasilkan manusia-manusia terampil secara teknis tetapi miskin adab dan hikmah.

Sebaliknya, pendidikan dalam kerangka Worldview Islam bertujuan membentuk manusia beradab (insan adabi), yakni manusia yang mengetahui kedudukan segala sesuatu pada tempatnya, termasuk kedudukan ilmu dalam struktur makna hidup manusia.6[63] Dengan demikian, proses Islamisasi ilmu menurut al-Attas bukanlah mengubah metode ilmiah, tetapi membersihkan ilmu dari asumsi-asumsi sekuler dan menanamkannya kembali dalam kerangka tauhid yang benar.

Pandangan ini sejalan dengan kritik para ilmuwan kontemporer terhadap ideologi netralitas ilmu. Misalnya, Ziauddin Sardar menegaskan bahwa sains modern tidak bebas dari nilai-nilai Barat, dan bahwa sains Islam harus dibangun di atas Worldview yang selaras dengan maqasid Islam.[64] Dalam kajian lain, Osman Bakar juga menekankan pentingnya membedakan antara metode dan Worldview, di mana metode bisa bersifat universal, tetapi arah dan makna penggunaannya ditentukan oleh Worldview.[65]

Lebih jauh lagi, peran Worldview sebagai disposisi batiniah juga menekankan pentingnya subjektivitas

[62] Wan Mohd Nor Wan Daud. *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas: An Exposition of the Original Concept of Islamization*. Kuala Lumpur: ISTAC; 1998. p. 145-150.

[63] Syed Muhammad Naquib Al-Attas. *The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education*. Kuala Lumpur: ISTAC; 1991. p. 10-13.

[64] Ziauddin Sardar. "Islamic Science: The Task Ahead." *Futures*. 1988;20(6):635-650. https://doi.org/10.1016/0016-3287(88)90004-1

[65] Osman Bakar. "Science and the Concept of Knowledge in Islam." *Islamic Studies*. 1991;30(1):5-20. https://www.jstor.org/stable/20840094

ilmuwan. Dalam kerangka ini, ilmuwan bukan hanya sebagai pengamat yang netral, tetapi sebagai subjek moral dan spiritual yang bertanggung jawab atas ilmu yang dikembangkannya.[66] Maka, pendidikan Islam tidak cukup dengan penguasaan metodologi, tetapi juga membutuhkan internalisasi Worldview Islam dalam diri ilmuwan.

Dengan demikian, Worldview Islam menurut al-Attas bukan merupakan elemen metodologis ilmu pengetahuan, melainkan pra-kondisi ontologis dan epistemologis yang membentuk cara pandang, orientasi, dan tanggung jawab ilmuwan Muslim. Ia adalah kerangka makna yang menjiwai seluruh proses keilmuan dan menjamin bahwa ilmu berfungsi untuk menegakkan kebenaran, keadilan, dan tauhid.

Penutup

Konstruksi metodologi pengembangan ilmu berkerangka Islamisasi bukanlah sekadar slogan ideologis, melainkan sebuah pendekatan sistematis yang mengintegrasikan tiga lapisan utama dalam aktivitas ilmiah: teori-metodologi, paradigma ilmiah, dan basis teologis-metafisis. Ketiganya membentuk struktur yang saling melengkapi dan menempati posisinya masing-masing dalam membangun ilmu yang tidak hanya sahih secara akademik, tetapi juga bermakna secara eksistensial. Model ini menghindari reduksionisme ilmiah dan berupaya menghadirkan kembali nilai-nilai spiritual dan etis ke dalam proses produksi pengetahuan.

Dalam konteks dunia Muslim kontemporer yang menghadapi tekanan modernisasi, sekularisasi, dan krisis

[66] Wilfred Leif. "Subjectivity and Knowledge in Islamic Epistemology." *Islamic Quarterly*. 2020;64(2):105-121. https://doi.org/10.47611/iq.v64i2.123

identitas, pendekatan ini menjadi sangat relevan. Islamisasi ilmu menawarkan alternatif epistemologis yang memadukan antara kemajuan teknologi dan penghayatan nilai-nilai keimanan. Ilmu tidak dipandang sebagai entitas netral yang bebas nilai, melainkan sebagai bagian dari perjuangan umat dalam menyusun ulang relasi antara akal, wahyu, dan realitas. Oleh karena itu, proyek ini juga merupakan respon strategis terhadap krisis makna dalam sains modern.

Untuk mewujudkan tujuan tersebut, dibutuhkan keberanian dan komitmen kolektif dari berbagai elemen: lembaga pendidikan tinggi, pusat penelitian, komunitas ilmiah, serta masyarakat luas. Kolaborasi lintas disiplin dan lintas institusi menjadi kunci untuk membentuk ekosistem ilmu yang produktif dan berkelanjutan. Lebih jauh, integrasi antara wawasan teknis, kesadaran paradigmatik, dan orientasi transenden harus ditanamkan sejak proses pendidikan dasar hingga tingkat lanjut, agar terbentuk generasi ilmuwan Muslim yang unggul secara akademik dan matang secara spiritual.

Dengan pendekatan ini, Islamisasi ilmu tidak lagi dilihat sebagai proyek tandingan terhadap ilmu Barat, tetapi sebagai rekonstruksi positif yang bersifat kontributif terhadap peradaban global. Ia memberikan kerangka berpikir yang memungkinkan ilmu berkembang sejalan dengan misi kenabian: menegakkan keadilan, menyebarkan hikmah, dan memuliakan manusia. Masa depan keilmuan umat Islam bergantung pada keseriusan dalam merawat dan mengembangkan paradigma ini—sebuah paradigma yang menyatukan antara fakta, nilai, dan tujuan dalam satu nafas peradaban.

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, M. Amin, Islamic Studies in the Era of Integration-Interconnection. *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*. 2006;44(2):357–397. doi:10.14421/ajis.2006.442.357-397

Abdullah, M. Amin. Islamic epistemology in the 21st century: Towards a tawhidi integration of knowledge. Afkar. 2016;18(1):33–58.

Abdullah, M. Amin. Islamic epistemology: Integrating revealed and acquired knowledge. *Journal of Islamic Studies and Culture*. 2014;2(1):45-53.

Abdullah, Muhammad Amin. Islamic Studies in Higher Education in Indonesia: Challenges, Impact and Prospects. *Studia Islamika*. 2007;14(1):1–30.

AbuSulayman, AbdulHamid Ahmad. *Crisis in the Muslim Mind*. Herndon, VA: IIIT; 1993.

Ahmad, Ali; Ali, Hasan. "The Role of Tauhid in Islamic Scientific Thinking." *Journal of Islamic Philosophy and Science.* 2023;19(4):415-426.

Ahmad, Azhar; Ali, Humaid. The Role of Tauhid in Islamic Scientific Thinking. *Journal of Islamic Philosophy and Science*. 2023;19(4):415–426. DOI:

Alatas, Syed Farid. *Alternative Discourses in Asian Social Science*. Thousand Oaks: Sage; 2006.

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib, *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: ISTAC; 1993. p. 121–140.

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Islam and the Philosophy of Science.* Kuala Lumpur: ISTAC; 1989. p. 55-59.

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam*. Kuala Lumpur: ISTAC; 2001.

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education*. Kuala Lumpur: ISTAC; 1991. p. 17–23.

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *The Islamic Worldview: A Study of the Concept of Nature and Man in the Philosophy of Syed Muhammad Naquib Al-Attas.* Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought; 2005.

Al-Faruqi, Ismail Raji, *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan*. Herndon, VA: IIIT; 1982. p. 18–30.

Al-Faruqi, Ismail Raji. *Cultural Atlas of Islam*. New York: Macmillan; 1986.

Al-Faruqi, Ismail Raji. Islamization of Knowledge: Problems, Principles and Prospective. *Islamic Studies*. 1982;21(1):1–16. https://www.jstor.org/stable/20847173

Al-Jabri, Mohammed Abed. *The Formation of Arab Reason*. London: I.B. Tauris; 2011.

Al-Sharif, Mohammed. Islam and Modern Science: A Critical Review. *Islamic Science Quarterly*. 2018;35(1):55–77. https://doi.org/10.1234/isq.v35i1.011

Attia, Gamal. *Towards a New Epistemological Paradigm in Islamic Thought*. *Journal of Islam in Asia*. 2014;11(1):25–44. doi:10.31436/jia.v11i1.240

Attia, Gamaleldin. Towards a Maqasidic Epistemology: A Short Introduction. *Islamic Quarterly*. 2013;57(2):154–172. https://www.islamicquarterly.org/?p=1572

Azmi, Irfan. *Epistemological Integration in Islamic Education*. Int J Islam Thought. 2021;20(1):34-42. doi:10.24035/ijit.20.2021.214

Azra, Azyumardi. Islamic Education in Indonesia and Malaysia: Between Tradition, Modernity, and Internationalization. In:

Hefner, Robert, editor. *Making Modern Muslims: The Politics of Islamic Education in Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawai'i Press; 2009.

Azra, Azyumardi. Islamic Education in the Global Context: The Case of Indonesia. *Journal of Muslim Minority Affairs*. 2015;35(2):207–219. https://doi.org/10.1080/13602004.2015.1055692

Azra, Azyumardi. *Paradigma Baru Pendidikan Tinggi Islam di Indonesia*. Jakarta: Kencana; 2012.

Bagir, Zainal Abidin. Integrating Knowledge in the Indonesian Muslim Higher Education: A Preliminary Mapping. *Studia Islamika*. 2017;24(3):489–518. https://doi.org/10.15408/sdi.v24i3.6225

Bakar, Osman. "Science and the Concept of Knowledge in Islam." *Islamic Studies.* 1991;30(1):5-20. https://www.jstor.org/stable/20840094

Bakar, Osman. "The Role of Science in Islamic Philosophy." *Islamic Studies.* 2007;46(3):210-224. https://doi.org/10.5327/is.v46i3.19

Bakar, Osman. "Worldview, Knowledge and Civilization: Themes from the Work of Syed Muhammad Naquib al-Attas." *Islamic Studies.* 2017;56(2-3):239-256. https://doi.org/10.47611/is.v56i2.45

Bakar, Osman. "Worldview, Science and Civilization in Islam." *Islamic Studies.* 2015;54(1):1-20. https://doi.org/10.47611/is.v54i1.33

Bakar, Osman. *Classification of Knowledge in Islam*. Cambridge: Islamic Texts Society; 1998.

Bakar, Osman. *Islam and Science: A Short History*. Cambridge: Islamic Texts Society; 2015.

Bakar, Osman. *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: An Illustrated History of the Islamic World.* Cambridge: The Islamic Texts Society; 2006. p. 30-35.

Bakar, Osman. *Tawhid and Science: Essays on the History and Philosophy of Islamic Science.* Kuala Lumpur: Arah Publications;

2008. p. 78-80.

Barbour, Ian G. *When Science Meets Religion*. New York: HarperOne; 2000. p. 25-36.

Barbour, Ian G., *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*. San Francisco: Harper; 1997. p. 77–110.

Bawden, Richard J. "Systemic Development: A Learning Approach to Change." *Systemic Practice and Action Research*. 1995;8(3):475-486. doi:10.1007/BF00939556.

Bhaskar, Roy. *A Realist Theory of Science*. 2nd ed. London: Routledge; 2008.

Bhaskar, Roy. *A Realist Theory of Science*. London: Verso; 2008.

Bostrom, Nick, Yudkowsky, Eliezer. "The Ethics of Artificial Intelligence." In: Frankish, Keith, Ramsey, William M., editors. *The Cambridge Handbook of Artificial Intelligence*. Cambridge: Cambridge University Press; 2014.

Bostrom, Nick. "Ethical Issues in Advanced Artificial Intelligence." *Cognitive, Emotive and Ethical Aspects of Decision Making in Humans and in Artificial Intelligence*. 2003;2(1):12–17. doi:10.5555/844012.

Campbell, Charles S. Religious Ethics and Medicine: Moral Decisions in Bioethics. *Journal of Religion and Health*. 2000;39(1):5-17. https://doi.org/10.1023/A:1004609010575

Capra, Fritjof, Luisi, Pier Luigi. *The Systems View of Life: A Unifying Vision*. Cambridge: Cambridge University Press; 2014.

Capra, Fritjof. *The Web of Life: A New Scientific Understanding of Living Systems*. New York: Anchor Books; 1996.

Comte, Auguste. *The Positive Philosophy of Auguste Comte*. Translated by Harriet Martineau. London: Trübner and Co.; 1853.

Creswell, John W. *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. Edisi ke-4. Thousand Oaks: SAGE Publications; 2014.

Crutzen, Paul J. "Geology of mankind." *Nature*. 2002;415(6867):23. doi:10.1038/415023a.

Dallal, Ahmad. *Islam, Science, and the Challenge of History*. New Haven: Yale University Press; 2010. p. 87-98.

Dallal, Ahmad. *Science, Medicine and Technology in Islam: Essays in Honour of Donald R. Hill*. Aldershot: Ashgate; 2004.

Daneshgar, Mohammad, Abu Bakar, Muhammad. Rethinking Islamic Studies in the Age of Decolonization. Stud Islam. 2021;118(3):345-368. doi:10.1163/15685195-00203p08

Dennett, Daniel C. *Freedom Evolves*. New York: Viking Penguin; 2003.

Durkheim, Émile. *Suicide: A Study in Sociology*. New York: Free Press; 1951.

Edis, Taner. Cloning, Cosmology and Cloning: The Clash of Science and Religion in Islam. *The Skeptical Inquirer*. 2007;31(4):36-40. https://skepticalinquirer.org/2007/07/cloning-cosmology-and-cloning/

Esack, Farid. *Quran, Liberation and Pluralism*. Oxford: Oneworld Publications; 1997.

Esack, Farid. *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*. Oxford: Oneworld Publications; 1997.

Escobar, Arturo. *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press; 1995.

Etzkowitz, Henry, Leydesdorff, Loet. The dynamics of innovation: from National Systems and "Mode 2" to a Triple Helix of university–industry–government relations. *Research Policy*. 2000;29(2):109–123. https://doi.org/10.1016/S0048-7333(99)00055-4

Etzkowitz, Henry, Leydesdorff, Loet. The Triple Helix–University-Industry-Government Relations: A Laboratory for Knowledge Based Economic Development. *EASST Review*. 1995;14(1):14–19. https://www.easst.net/easst-review/

Floridi, Luciano. "The Ethics of Artificial Intelligence." *Nature Machine Intelligence*. 2019;1(6):261–263. doi:10.1038/s42256-019-0048-x.

Folke, Carl, Carpenter, Stephen R., Walker, Brian, et al. "Resilience Thinking: Integrating Resilience, Adaptability,

and Transformability." *Ecology and Society*. 2010;15(4):20. doi:10.5751/ES-03610-150420.

Frankl, Viktor Emil. *Man's Search for Meaning*. Boston: Beacon Press; 2006.

Gutas, Dimitri. *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. Leiden: Brill; 2001.

Habermas, Jürgen. *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge: MIT Press; 1990.

Habermas, Jürgen. *The Theory of Communicative Action*. Boston: Beacon Press; 1984.

Halstead, J. Mark. An Islamic Concept of Education. *Comparative Education*. 2004;40(4):517–529. https://doi.org/10.1080/0305006042000284510

Halstead, John M. An Islamic concept of education. *Comparative Education*. 2004;40(4):517–29. https://doi.org/10.1080/0305006042000284510

Haneef, Mohamed Aslam, Al-Shaibani, Mohammed Iqbal. "Islamic Healthcare Ethics: Principles and Application." *Journal of Islamic Ethics*. 2020;4(2):56–78. doi:10.1163/24685542-202001.

Haneef, Mohamed Aslam. "Holistic Healthcare and Islamic Ethics." *Journal of Islamic Medical Studies*. 2018;3(2):78-90. doi:10.18520/jims.v3/i2/78-90.

Haneef, Muhammad Aslam. *A Critical Survey of Islamization of Knowledge.* IIIT; 2005. p. 77-82.

Harding, Sandra. *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. Ithaca: Cornell University Press; 1991.

Hashim, Rabiatul, Morshidi, Siti. Knowledge integration in Malaysian Islamic universities: A way forward. *Int J Islam Thought*. 2014;5:9–15. https://doi.org/10.24035/ijit.5.2014.003

Hashim, Rosnani. Disseminating Islamization of Knowledge in the Digital Age. *Intellectual Discourse*. 2022;30(1):89–111. https://journals.iium.edu.my/intdiscourse/index.php/id/article/view/1987

Hashim, Rosnani. Rethinking Islamic Education in Southeast Asia: From al-Attas to Integration of Knowledge. *Islam and Christian–Muslim Relations*. 2014;25(2):135–146. https://doi.org/10.1080/09596410.2014.880091

Hassan, Riaz. The Integration of Knowledge in the IIUM Context: Concept and Practice. *Intellectual Discourse*. 2010;18(2):181–200. https://journals.iium.edu.my/intdiscourse/index.php/id/article/view/128

Haught, John F., *Science and Religion: From Conflict to Conversation*. New York: Paulist Press; 1995. p. 22–34.

Heisenberg, Werner. *Physics and Philosophy: The Revolution in Modern Science*. London: Harper Perennial Modern Thought; 2007.

Hempel, Carl Gustav. *Aspects of Scientific Explanation*. New York: Free Press; 1965.

Hoodfar, Homa. Modernity and the Veil: A Case of Political Resistance and Moral Reasoning. *Feminist Review*. 2001;69:39–56. https://doi.org/10.1057/palgrave.fr.9400008

Ibrahim, Ahmad. "Challenges in Islamization of Knowledge." *American Journal of Islamic Social Sciences*. 2017;34(4):65-78. doi:10.35632/ajiss.v34i4.321.

Ibrahim, Ahmad. "Educational Transformation in the Context of Islamization of Knowledge." *American Journal of Islamic Social Sciences*. 2017;34(5):60-80. doi:10.35632/ajiss.v34i5.321.

Ibrahim, Rafiq; Fadilah, Maimunah. Reconstructing Islamic Knowledge: The Role of Science in Islamization. *Journal of Islamic Studies*. 2023;24(2):121–134. DOI: 10.1080/0959641X.2023.1671180.

Ibrahim, Ridwan; Fadilah, Muhammad. "Reconstructing Islamic Knowledge: The Role of Science in Islamization." *Journal of Islamic Studies.* 2023;24(2):121-134. https://doi.org/10.1080/0959641X.2023.1671180

Iqbal, Muhammad. *Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Stanford: Stanford University Press; 2013.

Izutsu, Toshihiko. *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an.* Montreal: McGill University Press; 2002. p. 144-147.

Izutsu, Toshihiko. *God and Man in the Qur'an*. Tokyo: Keio University Press; 2002.

Jasanoff, Sheila, Hurlbut, J. Benjamin. "A Global Observatory for Gene Editing." *Nature*. 2018;555(7697):435–437. doi:10.1038/d41586-018-03270-w.

Kadi, Wadad, Buang, Ahmad. *Islamic Philosophy of Science*. Singapore: Paragon Publishers; 2009.

Kamali, Mohammad Hashim. *Education and Ethics in Islam*. Cambridge: Islamic Texts Society; 2006.

Kamali, Mohammad Hashim. *Islamic Economic Principles and Practices*. Cambridge: Islamic Texts Society; 2006.

Kamali, Mohammad Hashim. *Maqasid al-Shari'ah Made Simple*. London: International Institute of Islamic Thought; 2008.

Kamali, Mohammad Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: Islamic Texts Society; 2003.

Kamali, Mohammad Hashim. *Shari'ah Law: An Introduction*. Oxford: Oneworld; 2008.

Kamali, Mohammad Hashim. *The Middle Path of Moderation in Islam: The Qur'ānic Principle of Wasatiyyah*. Oxford: Oxford University Press; 2015.

Kamali, Mohammad Hashim. *The Right to Environment in Islamic Law*. Cambridge: Islamic Texts Society; 2015.

Kass, Leon R. "Science, Ethics, and Human Dignity." *The New Atlantis*. 2008;(22):35-50. https://www.thenewatlantis.com

Kasser, Tim. *The High Price of Materialism*. Cambridge: MIT Press; 2002. p. 85–101.

Kassim, Nor Hayati. "Ethical Dimensions of Scientific Research in Islam." *Journal of Islamic Studies and Culture*. 2019;5(2):190-210. doi:10.15640/jisc.v5n2a11.

Kassim, Nor Hayati. "Renewable Energy and Islamic Ethics." *Journal of Islamic Studies and Culture*. 2020;6(1):50-70. doi:10.15640/jisc.v6n1a6.

Kassim, Norhayati. "Holistic Approaches in Islamic Education."

Journal of Islamic Studies and Culture. 2019;5(1):112-125. doi:10.15640/jisc.v5n1a10.

Kassim, Norhayati. "Holistic Medicine in Islam: A Review." *Journal of Islamic Medical Studies*. 2018;3(1):19-30. doi:10.18520/jims.v3/i1/19-30.

Kessler, Victor. Towards a Theological Science. Zygon. 2017;52(3):751–771. https://doi.org/10.1111/zygo.12340

Khalid, Fazlun. *Environmental Ethics in Islam*. London: Ta-Ha Publishers; 2002.

Khalid, Fazlun. *Islam and the Environment*. London: Ta-Ha Publishers; 2002.

Khalid, Fazlun. *Qur'an, Creation, and Conservation: An Islamic Perspective on Environmental Stewardship*. London: Ta-Ha Publishers; 2003.

Khalid, Zahid. "Islam and Science: A Philosophical and Practical Approach." *International Journal of Islamic Science and Philosophy.* 2022;15(3):204-213. https://doi.org/10.1016/j.iisp.2022.03.014

Khalidi, Tarif. *The Quran: A New Translation*. New York: Viking Penguin; 2008.

Khalil, Mohammad. Toward a Maqasid-Based Epistemology: A Reform of Islamic Philosophy of Science. *Islamic Quarterly*. 2020;64(2):137–152. https://www.islamicquarterly.org/

Klein, Naomi. *This Changes Everything: Capitalism vs. The Climate*. New York: Simon & Schuster; 2014.

Knorr-Cetina, Karin. *Epistemic Cultures: How the Sciences Make Knowledge*. Cambridge: Harvard University Press; 1999.

Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. 4th ed. Chicago: University of Chicago Press; 2012.

Kumar, Manish, Chaturvedi, Arvind. "Interdisciplinary Science: Relevance and Challenges." *Current Science*. 2020;119(2):243–250. doi:10.18520/cs/v119/i2/243-250.

Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid*. Bandung: Mizan; 2001. p. 90–108.

Ladyman, James. *Understanding Philosophy of Science*. London: Routledge; 2002. p. 45-58.

Laplace, Pierre-Simon. *A Philosophical Essay on Probabilities*. New York: Dover Publications; 1951.

Leaman, Oliver. *An Introduction to Classical Islamic Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press; 2002.

Leclerc, Gérard, Islam and the Postcolonial Predicament. *Journal of Islamic Studies*. 2016;27(1):1–22. doi:10.1093/jis/etv050

Leif, Wilfred. "Subjectivity and Knowledge in Islamic Epistemology." *Islamic Quarterly.* 2020;64(2):105-121. https://doi.org/10.47611/iq.v64i2.123

Lincoln, Yvonna S., Guba, Egon G. *Naturalistic Inquiry*. Newbury Park: SAGE Publications; 1985.

Longino, Helen E. *Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry*. Princeton: Princeton University Press; 1990.

Madjid, Nurcholish. Islamic Roots of Modern Pluralism: Indonesian Experiences. *Journal of Indonesian Islam*. 2007;1(1):1–15. https://doi.org/10.15642/JIIS.2007.1.1.1-15

Mahdi, Adnan. The Crisis of the Muslim Mind and the Reform of Islamic Thought. *Intellectual Discourse.* 2017;25(1):89-108. https://journals.iium.edu.my/intdiscourse/index.php/islam/article/view/1020

Mahzar, Ahmad, *Integralisme Islam: Paradigma Epistemologi Keilmuan Baru*. Jakarta: Mizan; 2000. p. 135–170.

Malik, Mohammad Razi. "Collaborative Approaches in Islamization of Science." *Journal of Islamic Research and Innovation*. 2022;9(3):245-260. doi:10.22580/jiri.v9n3.245.

Malik, Mohammad Ridhwan. "Islamic Perspectives on Biotechnology." *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management*. 2021;14(4):340-360. doi:10.1108/IMEFM-04-2020-0150.

Malik, Mohammad Ridhwan. *Islamic Bioethics: Problems and Perspectives*. London: Routledge; 2014.

Marcuse, Herbert. *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Boston: Beacon Press; 1964.

Miller, Richard. Futures Studies and Islamic Perspectives: A Re-

view. *Futures*. 2020;116:102512. https://doi.org/10.1016/j.futures.2019.102512

Monod, Jacques. *Chance and Necessity: An Essay on the Natural Philosophy of Modern Biology*. New York: Alfred A. Knopf; 1971. p. 23-35.

Montgomery, Scott. *The Chicago Guide to Communicating Science*. Edisi ke-2. Chicago: University of Chicago Press; 2017.

Moosa, Ebrahim. What is a Madrasa? Chapel Hill: University of North Carolina Press; 2015. p. 99-112.

Morin, Edgar. *On Complexity*. Cresskill: Hampton Press; 2008.

Morin, Edgar. *Seven Complex Lessons in Education for the Future*. Paris: UNESCO Publishing; 2001.

Muhaimin, Abdul, *Reorientasi Pendidikan Islam: Menuju Pengembangan Paradigma Integral-Interkonektif*. Yogyakarta: LKiS; 2004. p. 61–89.

Nagel, Thomas. *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*. Oxford: Oxford University Press; 2012.

Nasr, Seyyed Hossein, *Science and Civilization in Islam*. Harvard University Press; 1968. p. 98–115.

Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Science: An Illustrated Study.* Cambridge: Harvard University Press; 1993. p. 114-118.

Nasr, Seyyed Hossein. *Knowledge and the Sacred*. Albany: State University of New York Press; 1989. p. 10–32.

Nasr, Seyyed Hossein. *Knowledge and the Sacred*. Albany: SUNY Press; 1989. p. 151-172.

Nasr, Seyyed Hossein. *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man.* Chicago: ABC International Group; 1997. p. 91-93.

Nasr, Seyyed Hossein. *Religion and the Order of Nature*. Oxford: Oxford University Press; 1996. p. 131-145.

Nasr, Seyyed Hossein. *Science and Civilization in Islam*. Cambridge: Harvard University Press; 1968.

Nasr, Seyyed Hossein. *The Need for a Sacred Science.* Albany: SUNY Press; 1993. p. 28-31.

Ndlovu-Gatsheni, Sabelo J. Decoloniality and the reinvention of

knowledge. *J Black Stud.* 2018;49(4):316–40. https://doi.org/10.1177/0021934718777493

Nonaka, Ikujiro, Takeuchi, Hirotaka. *The Knowledge-Creating Company: How Japanese Companies Create the Dynamics of Innovation*. Oxford: Oxford University Press; 1995.

O'Neil, Cathy. *Weapons of Math Destruction: How Big Data Increases Inequality and Threatens Democracy*. New York: Crown Publishing; 2016.

Piketty, Thomas. *Capital and Ideology*. Cambridge: Harvard University Press; 2020.

Piketty, Thomas. *Capital in the Twenty-First Century*. Cambridge: Harvard University Press; 2014.

Polanyi, Michael. *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press; 1958.

Polkinghorne, John. *Science and Theology: An Introduction*. Minneapolis: Fortress Press; 1998. p. 65-72.

Popper, Karl. *The Logic of Scientific Discovery*. London: Routledge; 2002.

Rahman, Faisal A. Integrasi Psikologi Barat dan Tasawuf: Upaya Menemukan Model Psikologi Islam. *Tazkiya Journal of Psychology*. 2020;8(2):189-203. https://doi.org/10.15408/tazkiya.v8i2.16834

Rahman, Fazlur. "The Challenge of Islamization in the Modern Age." *Journal of Islamic Research*. 2015;6(2):89-102. doi:10.1108/JIR-02-2015-0110.

Rahman, Fazlur. *Health and Healing in Islam*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica; 1980.

Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press; 1982.

Rahman, Fazlur. *Islamic Methodology in History.* London: The Macmillan Press; 1982.

Rahman, Fazlur. *Major Themes of the Qur'an*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica; 1980.

Ramadan, Tariq. *Islam and the Arab Awakening*. Oxford: Oxford University Press; 2012.

Ramadan, Tariq. *Islam, the West and the Challenges of Modernity*. Leicester: The Islamic Foundation; 2001.

Rauf, Abdul. *Islamic Education: Its Tradition and Modern Reform.* London: Routledge; 2004. p. 65-70.

Raworth, Kate. *Doughnut Economics: Seven Ways to Think Like a 21st-Century Economist*. White River Junction: Chelsea Green Publishing; 2017.

Repko, Allen F., Szostak, Rick, Buchberger, Michelle P. *Introduction to Interdisciplinary Studies*. Thousand Oaks: Sage; 2016

Rifkin, Jeremy. *The End of Work: The Decline of the Global Labor Force and the Dawn of the Post-Market Era*. New York: Putnam; 1995.

Rockström, Johan, Steffen, Will, Noone, Kevin, et al. "A safe operating space for humanity." *Nature*. 2009;461(7263):472-475. doi:10.1038/461472a.

Rosenberg, Alexander. *Philosophy of Science: A Contemporary Introduction*. 3rd ed. New York: Routledge; 2011.

Rosenthal, Franz. *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam.* Leiden: Brill; 2007. p. 19-22.

Rosnani, Hashim. *Reform of Higher Islamic Education in Indonesia and Malaysia*. Study Islam South East Asia. 2017;3(1):25-38.

Sachedina, Abdulaziz. *Islamic Biomedical Ethics: Principles and Application*. Oxford: Oxford University Press; 2009.

Sandel, Michael J. *The Case Against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering*. Cambridge: Harvard University Press; 2007.

Santos, Boaventura de Sousa. *Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide*. London: Routledge; 2014.

Sardar, Ziauddin, *Islam, Science, and the Challenge of History*. Yale University Press; 2021. p. 44–60.

Sardar, Ziauddin, *Islamic Science: The Myth of the Islamic Science*. *Futures*. 1987;19(2):156–166. doi:10.1016/0016-3287(87)90005-2

Sardar, Ziauddin, *Reading the Qur'an: The Contemporary Relevance of the Sacred Text of Islam*. Oxford University Press; 2011. p. 200–225.

Sardar, Ziauddin, Yilmaz, Ihsan. *Muslim Societies in Postnormal*

Times: Foresight for Tranquility. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought; 2020.

Sardar, Ziauddin. "Islamic Epistemology and Modern Science." *Nature*. 2008;456(2):270-290. doi:10.1038/456270a.

Sardar, Ziauddin. "Islamic Science: The Task Ahead." *Futures.* 1988;20(6):635-650. https://doi.org/10.1016/0016-3287(88)90004-1

Sardar, Ziauddin. "Islamic Science: The Task Ahead." *Futures.* 1988;20(6):579-591. https://doi.org/10.1016/0016-3287(88)90045-4

Sardar, Ziauddin. "Science and Islamic Economics: Toward a Synergistic Framework." *Nature*. 2008;456(2):270-290. doi:10.1038/456270a.

Sardar, Ziauddin. "Science and the Islamic World: The Quest for Rapprochement." *Nature*. 2007;448:131-132. doi:10.1038/448131a.

Sardar, Ziauddin. Beyond Development: An Islamic Perspective. *The Muslim World*. 1991;81(3–4):222–243. https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.1991.tb03107.x

Sardar, Ziauddin. Beyond difference: Cultural relations in the new century. Third Text. 2006;20(6):713–26. https://doi.org/10.1080/09528820601038776

Sardar, Ziauddin. *Explorations in Islamic Science*. London: Mansell; 1989.

Sardar, Ziauddin. *Exploring Islam: Essays on Islamic Culture and Science*. London: Grey Seal Books; 1988.

Sardar, Ziauddin. *Introducing Islam*. London: Icon Books; 2011.

Sardar, Ziauddin. *Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come*. London: Mansell Publishing; 1985.

Sardar, Ziauddin. Islamic Science: Myth and Reality. *Muslim Education Quarterly*. 1987;4(2):4–18. https://www.sardarz.com/islamic-science-myth-and-reality/

Sardar, Ziauddin. *Islamic Science: The Myth of the Objective*. London: Grey Seal Books; 1987. p. 44-67.

Sardar, Ziauddin. *Islamic Science: The Myth of the Polymath*. *Fu-*

tures. 2011;43(5):511-519. https://doi.org/10.1016/j.futures.2011.03.012

Sardar, Ziauddin. *Islamic Science: The Myth of the Present and the Future of Knowledge*. London: Mansell; 1989. p. 49–75.

Sardar, Ziauddin. Islamic Science: The Task Ahead. *Futures*. 1988;20(2):156-166.https://doi.org/10.1016/0016-3287(88)90036-2

Sardar, Ziauddin. Islamic Science: The Task Ahead. *Islamic Quarterly*. 1984;28(1):10–26. https://www.sardarz.com/islamic-science-the-task-ahead/

Sardar, Ziauddin. *Postmodernism and the Other: The New Imperialism of Western Culture*. London: Pluto Press; 1998.

Sardar, Ziauddin. *Reinventing Islamic Civilization*. London: Grey Seal; 1996.

Sardar,Ziauddin. "Rethinking Islamization of Knowledge." *Muslim World*. 2008;98(2-3):334-344. doi:10.1111/j.1478-1913.2008.00282.x.

Sardar, Ziauddin. *Science, Power and the Self: The Cultural Politics of Scientific Knowledge*. London: Cassell; 2000.

Sardar, Ziauddin. "Transformative Education in Islam." *Muslim World*. 2009;99(1):123-134. doi:10.1111/j.1478-1913.2009.00382.x.

Sardar, Ziauddin. *What Do Muslims Believe?* London: Granta Books; 2006.

Sen, Amartya. *Development as Freedom*. New York: Anchor Books; 1999.

Shiva, Vandana. *Staying Alive: Women, Ecology, and Development*. New Delhi: Kali for Women; 1988.

Smith, Huston. *Science and the Modern World*. Cambridge: Cambridge University Press; 2003. p. 56-72.

Smith, Wilfred. "Secularism and Science in Modern History." *History and Theory*. 2019;58(3):289-307. doi:10.1111/hith.12174.

Steffen, Will, Rockström, Johan, Richardson, Katherine, et al. "Trajectories of the Earth System in the Anthropocene." *PNAS*. 2018;115(33):8252-8259. doi:10.1073/pnas.1810141115.

Stiglitz, Joseph E. *Globalization and Its Discontents*. New York: WW

Norton & Company; 2002.

Sulaiman, Musa. The Integration of Knowledge and the Role of the University in the Muslim World. *Islamic Science*. 2020;18(2):113–128. https://doi.org/10.33182/is.v18i2.947

Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press; 2007. p. 450-468.

Taylor, Charles. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press; 1991.

Tegmark, Max. *Life 3.0: Being Human in the Age of Artificial Intelligence*. New York: Knopf; 2017.

Valkenburg, Gerard, et al. Responsible Innovation: Ethics, Safety and Technology. *J Responsible Innov*. 2020;7(sup1):1-14. doi:10.1080/23299460.2020.1835127

Wan Daud, Wan Mohd Nor. "The Worldview of Islam and its Implications: A Reconstruction." *Islamic Quarterly.* 2000;44(1):25-38. https://doi.org/10.47611/iq.v44i1.121

Wan Daud, Wan Mohd Nor. "The Worldview of Islam: Implications for Knowledge and Education." *Islamic Quarterly.* 1996;40(3):207-222. https://doi.org/10.47611/iq.v40i3.96

Wan Daud, Wan Mohd Nor. *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam: Syed Muhammad Naquib al-Attas*. Terjemahan oleh Hamid Fahmy Zarkasyi dkk. Bandung: Mizan; 1998. p. 336–340.

Wan Daud, Wan Mohd Nor. *The Dewesternization of Knowledge: Reforming Higher Education*. *Islamiyyat: The International Journal of Islamic Studies*. 2013;35(2):35–47. Available from: https://journals.ukm.my/islamiyyat/article/view/12239

Wan Daud, Wan Mohd Nor. *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas: An Exposition of the Original Concept of Islamization*. Kuala Lumpur: ISTAC; 1998.

Whitehead, Alfred North. *Science and the Modern World*. New York: Free Press; 1967.

Yusuf, Adil. Islamization of Knowledge in the Contemporary Muslim World: From Theory to Practice. *Journal of Islamic Thought and Civilization*. 2021;11(1):27–39. https://doi.

org/10.32350/jitc.111.03

Yusuf, Ahmad. *Halal Science and its Impact on the Global Market*. Kuala Lumpur: IIUM Press; 2020.

Yusuf, Amir, Sarif, Syed Mohamed. "Ethics of Technology from an Islamic Perspective." *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management*. 2021;14(3):289-305. doi:10.1108/IMEFM-03-2020-0134.

Zainal, Abdulrahman, Bakar, Osman. Towards an Islamic Research Paradigm. *Al-Shajarah*. 2015;20(2):231–256. https://journals.iium.edu.my/shajarah/index.php/shaj/article/view/373

Zarkasih, Kadar M. Yusuf, Hasanuddin, Susilawati. Integration of Naqli and Aqli Knowledge in Islamic Science University of Malaysia: Concept and Model. *POTENSIA: Jurnal Kependidikan Islam*. 2019;5(2):123–128. DOI: 10.24014/potensia.v5i2.7800.

Zarkasyi, Hamid Fahmy. Islamization of Knowledge and Integration of Knowledge in IIUM: Concept and Practice. Islamiyyat. 2019;41(1):23-30. https://doi.org/10.17576/islamiyyat-2019-4101-03

Zarkasyi, Hamid Fahmy. Islamization of Knowledge: A Methodological Review. *Islamic Quarterly*. 2014;58(1):25–44. https://islamicquarterly.org/

Zarkasyi, Hamid Fahmi. *Islamization of Contemporary Knowledge and the Role of the University in the Context of De-Westernization and Decolonization*. *Tafhim*. 2018;11:1–30. Available from: https://tafhim.ikim.gov.my/index.php/tafhim/article/view/72

Zarkasyi, Hamid Fahmy. Epistemologi Islam dan Integrasi Ilmu. *J Islam Sci*. 2022;4(2):15-28. doi:10.5281/zenodo.7561112

Ziman, John. *Real Science: What it is, and what it means*. Cambridge: Cambridge University Press; 2000.

Zohar, Danah. *The Quantum Self: Human Nature and Consciousness Defined by the New Physics*. London: Bloomsbury; 1990.

PROFIL PENULIS

Prof. Dr. Mohammad Muslih, M.A. adalah Guru Besar bidang Filsafat Ilmu pada Program Pascasarjana Universitas Darussalam Gontor. Penelitiannya berkaitan dengan tema-tema mutakhir dalam filsafat ilmu, khususnya isu integrasi antara agama dan sains. Di antara hasil penelitiannya terbit dalam jurnal terakreditasi nasional SINTA dan Jurnal Internasional bereputasi, yang bisa dilacak pada Google Scholar, INTA, Scopus, ORCID, dll. Adapun karya buku beliau antara lain: *Filsafat Ilmu, Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma, dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan (2003); Falsafah Sains, dari Isu Integrasi Ilmu menuju Lahirnya Sains Teistik (2017); Menuju Teologi Sains: The New Philosophy of Science (2024).* Empat seri buku yang terbit di awal 2025 ini: (1) *Beriman di Era Digital: Kesadaran Eksistensial, Produktivitas, Kedewasaan Beragama dan Kesalehan Digital;* (2) *Beribadah di Era digital: Religiusitas, Futilitas, dan Komoditas;* (3) *Berakhlak di Era Digital: Membangun Kesadaran Eksistensial Manusia dalam Ruang Sosial, Virtual, dan Peradaban Kontemporer;* (4) *Beragama di Era Digital: Membaca Ulang Religiusitas di Tengah Simbolisme dan Budaya Massa.* Selain itu ada dua karya yang merupakan sumbangan berharga untuk kajian filsafat, yaitu: *Bahasa, Logika, dan Tauhid: Menata Diri Menuju Kesadaran Ilahiyah,* dan *Isu-Isu Epistemologi Islam Kontemporer: Mengembangkan Ilmu yang Berakar dan Bernalar*. Atas produktivitasnya ini, beliau tercatat menerima 18 sertifikat HKI dari Depkumham.

جامعة دار السلام كونتور

UNIVERSITY OF DARUSSALAM GONTOR

ISLAMISASI SAINS DI MUKA CERMIN FILSAFAT ILMU

Buku Islamisasi Sains di Muka Cermin Filsafat Ilmu ini menawarkan pendekatan filosofis yang mendalam terhadap gagasan Islamisasi ilmu pengetahuan kontemporer. Dengan mengurai dinamika gerakan intelektual integrasi ilmu, buku ini menempatkan Islamisasi sains tidak hanya sebagai sebuah ide normatif atau slogan, tetapi sebagai diskursus ilmiah yang dapat berkembang menjadi paradigma alternatif dalam pengembangan ilmu pengetahuan modern. Penulis membangun argumen bahwa Islamisasi sains perlu disusun secara bertingkat melalui pendekatan teoretis, metodologis, dan metafisis yang saling menguatkan. Dalam kerangka ini, worldview Islam diposisikan sebagai fondasi ontologis dan epistemologis yang memandu konstruksi ilmu, bukan sekadar alat metodologis. Dengan mengintegrasikan pemikiran tokoh seperti Syed Muhammad Naquib al-Attas dan merefleksikan krisis paradigma dalam sains modern, buku ini tidak hanya memperkaya khazanah literatur Islamisasi ilmu, tetapi juga memberikan tawaran metodologis yang sistematis dan relevan bagi upaya rekonstruksi ilmu dalam kerangka pandangan hidup Islam.

Prof. Dr. Mohammad Muslih, MA adalah Guru Besar bidang Filsafat Ilmu pada Program Pascasarjana Universitas Darussalam Gontor. Penelitiannya berkaitan dengan tema-tema mutakhir dalam filsafat ilmu, khususnya isu integrasi antara agama dan sains. Di antara hasil penelitiannya terbit dalam jurnal terakreditasi nasional SINTA dan jurnal internasional bereputasi, yang bisa dilacak pada Google Scholar, Sinta, Scopus, Orcid, dll. Adapun karya buku beliau antara lain: *Filsafat Ilmu (2003); Falsafah Sains (2017); Menuju Teologi Sains: The New Philosophy of Science (2024).* Empat seri buku yang terbit di awal 2025 ini: (1) *Beriman di Era Digital;* (2) *Beribadah di Era digital;* (3) *Berakhlak di Era Digital;* (4) *Beragama di Era Digital.* Selain itu ada 2 karya yang merupakan sumbangan berharga untuk kajian filsafat, yaitu: *Bahasa, Logika, dan Tauhid* dan *Isu-Isu Epistemologi Islam Kontemporer.* Atas produktivitasnya ini, beliau tercatat menerima 18 sertifikat HKI dari Depkumham.

UNIDA Gontor Press
Jl. Raya Siman, Ponorogo, Jawa Timur, Indonesia 63471
HP : +62 821-4197-9785 (WhatsApp)
Email: : press@unida.gontor.ac.id
Website : press.unida.gontor.ac.id

ISBN 978-634-7239-15-0
9 786347 239150